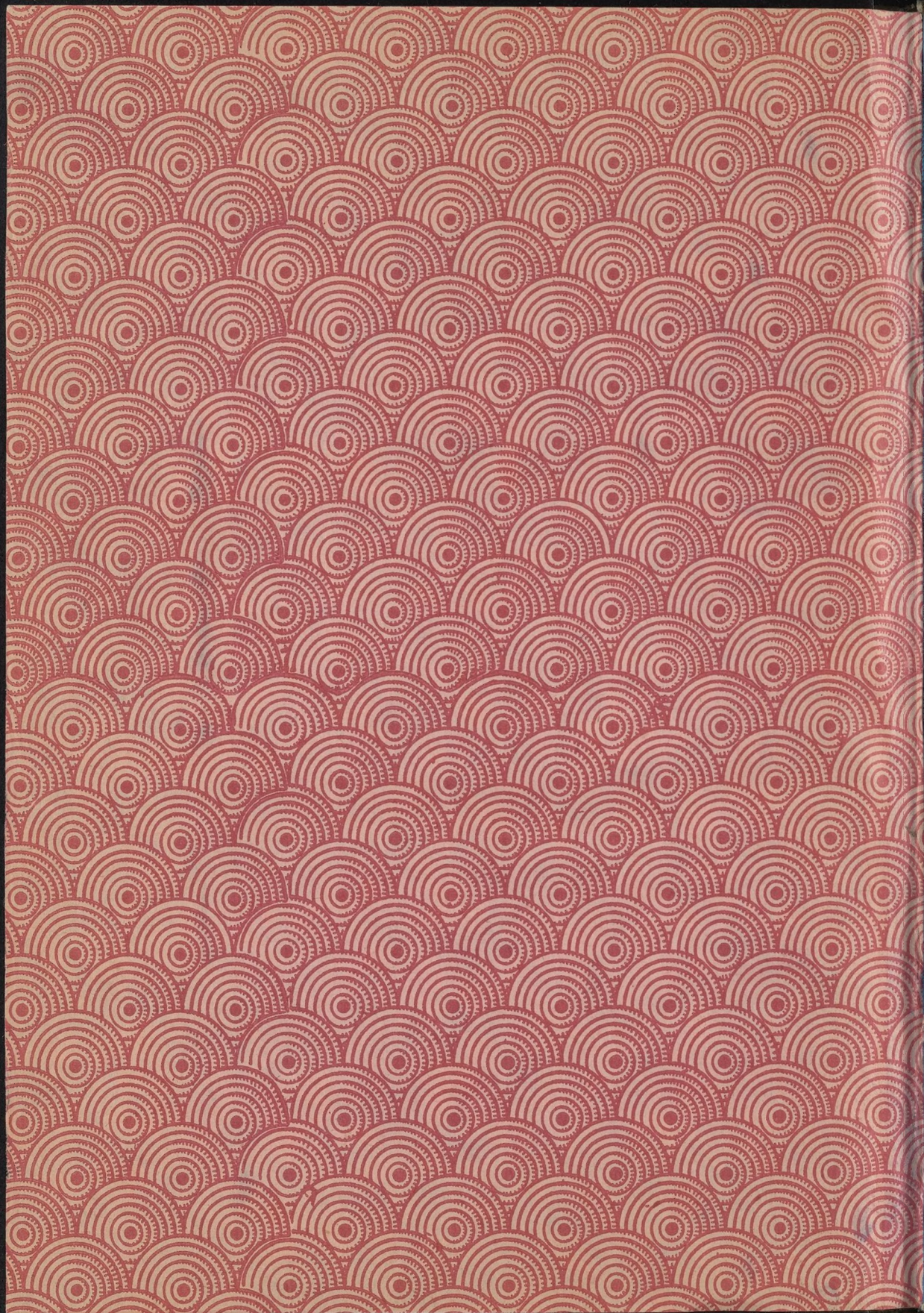
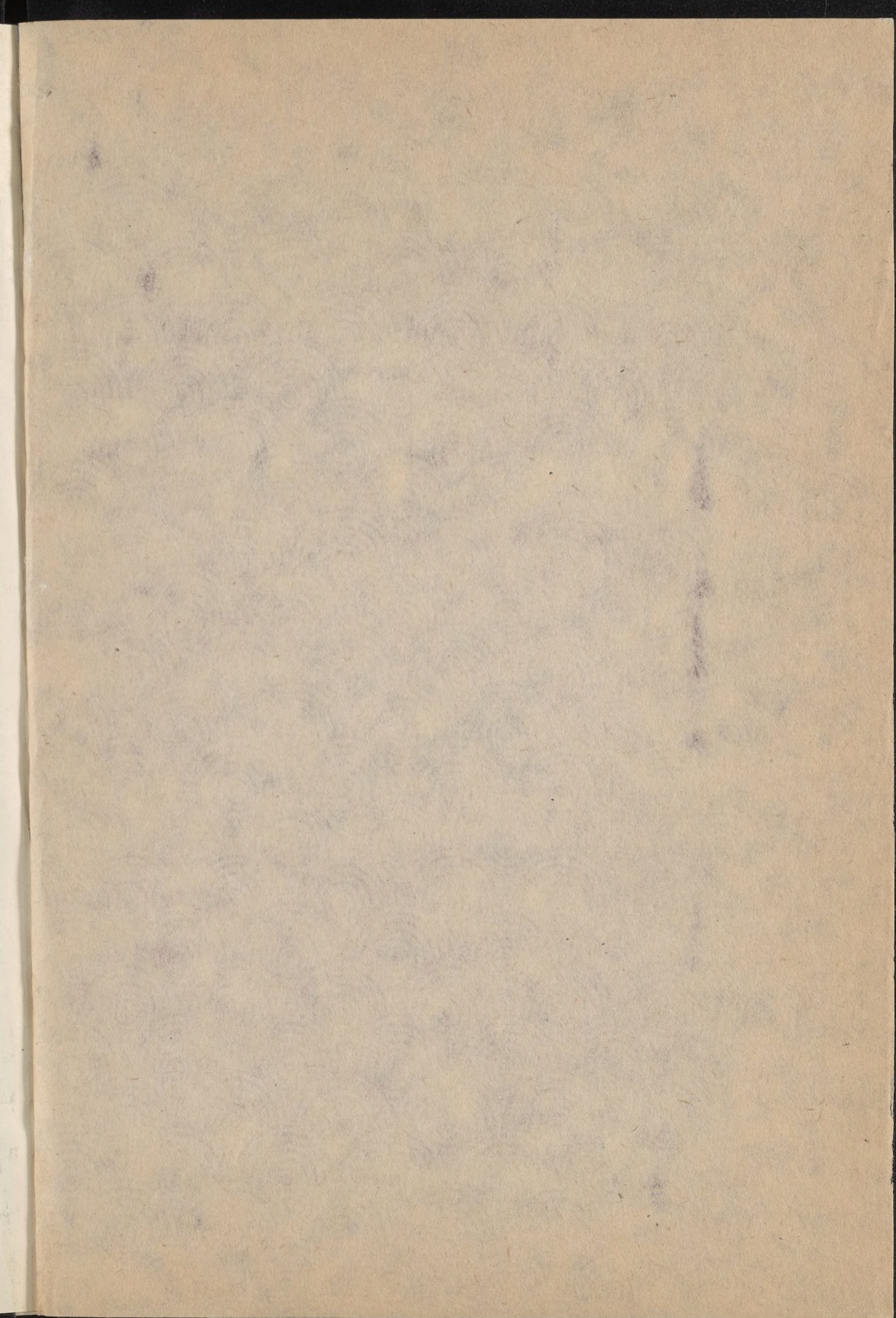


Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES







Col 800/612

تَوْفِيقُ النِّطْبِيقِ

فِي إِثْبَاتِ أَنَّ الشَّيْخَ الرَّئِيسَ مِنَ الْإِمَامِيَّةِ الْإِسْنِي عَشْرِيَّةِ

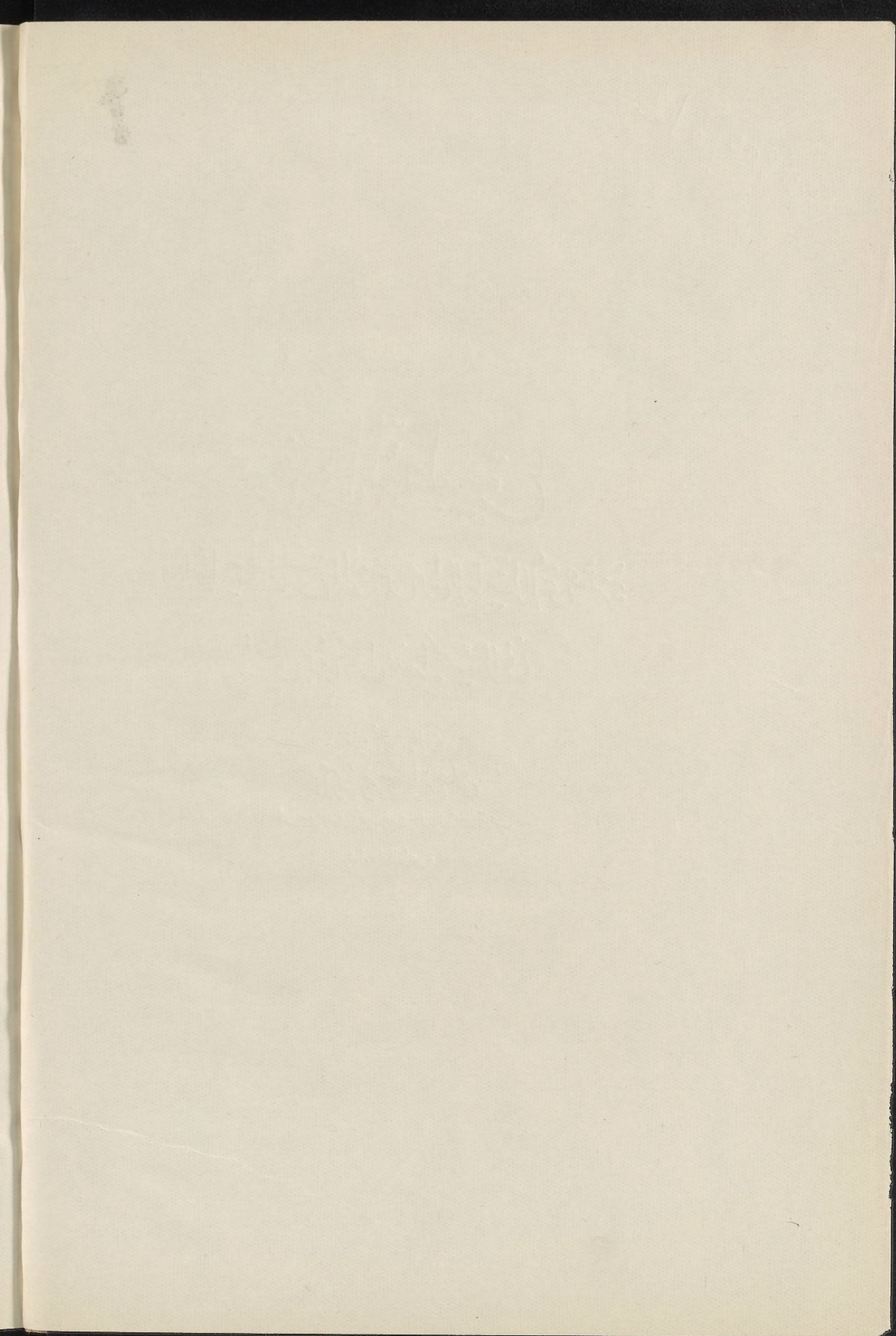
لِعَلِيِّ بْنِ فَضْلِ اللَّهِ الْبَحْمَلَانِيِّ

تَقْدِيمُ وَتَحْقِيقُ وَتَعْلِيقُ

الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ مُصْطَفَى حَلَمِي

أَسَاطِذُ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالصُّوفِ بِكَلِيَّةِ الْآدَابِ

بِجَامِعَةِ الْقَاهِرَةِ



الاحدياء

إلى روح أستاذي الأكبر

المفتور له الشيخ مصطفى عبد الرزاق

كنت من زكاء الفطرة ، وجلاء البصيرة ، ونقاء السيرة ، وصفاء السريرة ، حتى
لم أجد فيك إلا القدوة الحسنة في العلم ، والأسوة الصالحة في العمل .

وكنت من البر بى والنصح لى والعطف على ، حتى لم أعهد منك إلا المثل الأعلى
فى الأستاذية والأبوة والصدقة جميعا .

وإذا لم تتح لى الأقدار أن أهدي إليك فى عالمنا الدنيوى ما تهياً لى من نتائج
البحث العلمى التى ليست فى حقيقتها إلا نفحة من نفحاتك ، وثمره من ثمراتك ، فلا
أقل من أن أهدي إليك فى عالمك العلوى هذه الصفحات ، إجلالا لشخصك ، واعترافاً
بفضلك ، ووفاء بعهديك ، وإحياء لذكرك .

تلميذك الوفى

محمد مصطفى حامى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم المحقق

(١)

ابن سينا والشيعة في ذكره الألفية

فيما بين العشرين والثامن والعشرين من شهر مارس سنة ١٩٥٢ م ، شهد العالم الإسلامي بمدينة بغداد مهرجانا عظيما أقامته الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، إحياء للذكرى الألفية للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ابن سينا ، فالقت أمم ، واجتمعت وفود ، وتضافرت جهود ، وقدمت بحوث ، وألقيت محاضرات ، ودارت مناقشات ، ونشر من الشيخ الرئيس وعنه صفحات ، وكان المحور الرئيسي الذي يدور عليه هذا كله هو إحياء ذكرى ذلك الفيلسوف العظيم بدرس ما روى عنه من أخبار تتألف منها حياته وسيرته ، وبحث ما أثر عنه من آثار تتجلى على صفحاتها عقيدته وحكمته ، مما كان له من غير شك ثمراته القيمة وآثاره الممتدة ، في الكشف عن كثير من النواحي المنطقية والميتافيزيقية والطبيعية والتصوفية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية لفلسفة الشيخ الرئيس ، وذلك على نحو ما يتبين هذا كله من خلال صفحات (الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ، بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢ ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢) ،

وهو الكتاب الذي أصدرته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، وضمنته خلاصة شاملة لكل ما حفل به المهرجان من بحوث ودراسات .

وفيا قدم من بحوث في هذا المهرجان ، كان لي بحث موضوعه (ابن سينا والشيعة)^(١) لم تتح لي الظروف فرصة إلقائه بنفسى ، إذ لم أتمكن من حضور المهرجان ، فتولى ذلك عنى زميلي وصديقي الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، فألقى مشكوراً ذلك البحث في اليوم الثالث من أيام المهرجان . على أن هذا البحث لم يتناول علاقة ابن سينا بالشيعة من نواحيها المختلفة ، بل هو قد عرض لهذه العلاقة من ناحية خاصة هي التي يبدو فيها الشيخ الرئيس لبعض الباحثين شيعياً ، وشيعياً إمامياً بوجه خاص ، وإمامياً إثني عشرياً بوجه أخص : فقد أرشدني ذلك الزميل الصديق إلى أن بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية ، مخطوطاً فوتوغرافياً جاءت صورته من طهران ، ويدور الكلام فيه على إثبات أن الشيخ الرئيس من أكابر علماء الإمامية الإثني عشرية، وماهى إلا أن وقفت على المخطوط ، وألمت به الإمامة عامة بادية ذى بدء ، ثم بدا لي بعد ذلك أنه خليف بالتحقيق والتعليق عليه ؛ ومن هنا رأيت أن أنخذ من بعض ماورد في هذا المخطوط موضوعاً للحديث فيما قدمت من بحثي الذي ألقى في المهرجان ، على أن أعكف على دراسة المخطوط دراسة تحقيق وتعليق مفصلة ، وأن أعدّه للنشر تعميماً للفائدة ، ومشاركة في إحياء ذكرى ذلك الفيلسوف الجليل الشأن العظيم الخطر الذي لم تسكن فلسفته وحدها منبعاً فياضاً بألوان العلوم وضروب المعارف فحسب ، بل كانت عقيدته ومكان هذه

(١) الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا : ابن سينا والشيعة ، للدكتور محمد مصطفى

العقيدة بين عقائد أهل السنة والشيعة ، موضعاً للبحث والدرس ، ومجالاً للأخذ والرد كذلك ؛ ومن هنا أيضاً وقفت في ذلك البحث مع مؤلف هذا المخطوط عند ما حاوله من الإبانة عن حقيقة مذهب ابن سينا وعقيدته ، مستدلاً على أنه كان من الإمامية الإثنى عشرية بإيراد بعض نصوص أو بالإشارة إلى بعض أفكار للشيخ الرئيس ، ومقابلاً بينها وبين ما يرى أنه نظيرها في مذهب الإمامية الإثنى عشرية ؛ وقد حاولت بدوري أن أبين إلى أي حد وعلى أي وجه كان هذا المؤلف موقفاً أو مخففاً في محاولته لما قصد إليه من توفيق بين ابن سينا وبين الإمامية الإثنى عشرية ، فعلى قدر ما في هذه المحاولة من نجاح أو إخفاق يكون إحلال ابن سينا في موضعه من أهل السنة أو من الشيعة ، وتوضيح مكانته بين فلاسفة المسلمين ، وتلك لعمري مسألة لها خطرها في تاريخ الفكر الإسلامي بقدر ما لها من قيمة في تاريخ العقيدة الإسلامية. وإذا كان ذلك كذلك ، فقد عقب الأستاذ ر. چب^(١) - فيما عقب به على بحثي وعلى غيره من البحوث والمحاضرات التي ألقيت بالمهرجان الألفي - فقال : « إن الاستدلالات التي وردت في هذا البحث وفي غيره من بعض البحوث الأخرى ، والتعليقات التي عُلّق بها عليها ، تثير مسائل عدة لها خطرها فيما يتعلق بتاريخ الثقافة الإسلامية ومكان ابن سينا فيها ؛ وإن الميل الدائب الذي يبدو لدى كبار فلاسفة العرب (إذا استثنينا المصنفات التي وضعت بخاصة لشرح النصوص اليونانية) نحو بعض الأنظار التي تعد في الأغلب أنظاراً شيعية ، أمر مشير . فلعله كان يكفي قديماً أن يرى أن هذا الميل مردود إلى المؤثرات الفارسية ، ولكن هذا التفسير لم يعد مأخوذاً به الآن . والمسألة التي يوحى بها هي هل كان من الممكن لأي من الفلاسفة

(١) R.Gibb : The B.S.O.A.S. , 1952 - xiv / 3 p. 498 - 499

المسلمين أن يؤسس مذهباً تاماً متسقاً اتساقاً عقلياً لا بد فيه من أن يكون ملائماً لتعاليم القرآن الأساسية دون أن يدخل عليه بعض عناصر الفكر الشيعة . على أن مجرد وصف العناصر بأنها شيعية ، اسماعيلية أو اثني عشرية ، قد يكون نفسه وصفاً مضلاً » .

على أنه لكي ينتهي الباحث في أمر الصلة بين ابن سينا والشيعة إلى الحق أو إلى ما يقارب الحق ، فلا بد له من أن يوجهه إلى نفسه بادی ذی بدء طائفة من الأسئلة ، وأن يحاول الإجابة عنها ، مسترشداً بكتب التاريخ والفرق ، ومستوحياً بنصوص الشيخ الرئيس ، ونصوص غيره من علماء الكلام والفلاسفة سواء أكانوا من أهل السنة أم من الشيعة ، ومستهدياً ما ذكره ابن سينا عن نفسه وما ذكره غيره عنه ، وهذا كله لكي يستطيع أن يجيب إجابة تكشف عن وجه الحق فيما يوجهه من هذه الأسئلة :-

(١) فإذا كان شائعاً في عصر ابن سينا من تعاليم الشيعة بصفة عامة ، ومن تعاليم الاسماعيلية والاثني عشرية بصفة خاصة ؟

(٢) وماذا في حياة ابن سينا وسيرته من عوامل شيعية ، اسماعيلية أو اثني عشرية ، علمت عملها ، وآتت أكلها ، في نشأته وتربيته وعقيدته ، وفي ثقافته ومصنفاته وفلسفته ؟

(٣) وماذا في مصنفات ابن سينا ومذهبه من عناصر شيعية ، اسماعيلية أو اثني عشرية ، يتفاوت أثرها ظهوراً وخفاء ، ويختلف صداها قوة وضعفاً ؟ وهل ثمة من نصوص الشيخ الرئيس ما ينطق تصريحاً أو تلميحاً بأنه كان ، فيما يكتب وفيما يذهب إليه ، متأثراً بطريق مباشر أو غير مباشر بهذه التعاليم الشيعية أو تلك ؟

فكل أولئك أسئلة وجهتها إلى ننسى ، وحاولت أن أجيب عنها ، وكانت الإجابة جماعاً لعناصر مختلفة تألف لي من اجتماع بعضها إلى بعض ، ومن فهم بعضها على ضوء بعض ، رأى خلاصته أن ابن سينا قد عاش وعمل وألف في عصر كانت التعاليم الشيعية شائعة فيه ، وكان السواد الأعظم من رجال الحكم وأهل العلم من الشيعة ، وطبيعي أن يتأثر ابن سينا بهذا كله أو بعضه ، وإن لم يكن ضرورياً أن يتأثره ويؤثره فيعتقد على وجه يجعل منه شيعياً ، وشيعياً اثني عشرياً بوجه خاص على نحو ما يذهب مؤلف (توفيق التطبيق) الذي نحن بصدد التقديم له الآن :

فنحن نعلم مما يحدثنا به التاريخ أن ابن سينا نشأ في ظل الدولة السامانية بخراسان ، وأن أكثر أمراء هذه الدولة كانوا ينكرون على الخليفة العباسي ولايته للأمر ، كما كانوا يعرفون حق العلويين في هذه الولاية ، ويعتقدون التشيع للأئمة المستورين ؛ ونحن نعلم أيضاً أن أبرز ما ظهر في ذلك العصر من الآثار الفلسفية والتصوفية والاجتماعية والسياسية هي (رسائل إخوان الصفاء) ؛ وأن أخص ما تنسم به هذه الرسائل هو هذه السمات الشيعية ، وهذه العناصر الإمامية التي انبثت في تضاعفها ، والتي إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن هذه الرسائل قد صدرت عن عقول فلسفية وقلوب شيعية ؛ ونحن نعلم بعد هذا وذاك أن أبا ابن سينا كان مشغلاً بالتصرف في خرمين أيام نوح بن منصور الساماني ، وأن ابن سينا تلقى أول ما تلقى العلوم العقلية والنقلية في بيت أبيه ، وأن أباه وأخاه كانا من الاسماعيلية ، كما يدل على ذلك قول ابن سينا نفسه وهذا نصه : « وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخي ، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا

أسمعهم ، وأدرك ما يقولونه ، ولا تقبله نفسى ، وأبدأوا يدعوننى أيضا إليه ...»^(١) ،
ويدل عليه أيضا قول الشهرزورى والبيهقى وهذا نصه : «... وأبوه (أبو ابن سينفا)
كان يطالع رسايل إخوان الصفا وهو يتأمله أحيانا»^(٢) ؛ ونحن نعلم قبل هذا
كله أن فى اسم ابن سينفا وفى نسبه ما يشعر بتشيع الأسرة التى نبت منها البيت
الذى نشأ فيه : فهو أبو على الحسين ، وأبوه عبد الله ، وجده الحسن ، وأبوجده على ،
وكل أولئك أسماء لا يتفق أن يتسمى بها أبناء بيت واحد إلا أن يكون لهم ميل
قوى أو ضعيف إلى أهل بيت على رضى الله عنه والتشيع لهم .

فإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد إذن من أن يكون ابن سينفا قد ولد ونشأ
وتثقف فى عصر وبيئة وبيت شاعت فيها التعاليم الشيعية ، ولا بد أيضا من أن يكون
لهذا كله أو بعضه أثره فى حياة ابن سينفا وثقافته إبان نشأته الأولى ؛ ولكنه — وقد
كان واسع الأفق حر الفكر معقدا بنفسه وعقله إلى الحد الذى يابى معه الإذعان
لأمير من الأمراء الذين خدمهم أو انصل بهم ، أو التسليم برأى أستاذ من الأساتذة
الذين تخرج عليهم وتلقى العلم عنهم — فليس ما يمنع إذن من أن يكون ابن سينفا
الفيلسوف قد عاش فى ذلك الجو الشيعى دون أن يستجيب لما يتردد فيه من أصداء ،
أو يعتنق ما يشيع فيه من عقائد وآراء ، وإلا فقيم إذن ما يحدثنا به ابن سينفا نفسه
من أنه كان يستمع إلى ما يقوله الاسماعلية فى النفس والعقل ، وأنه كان يدرك ما
يقولون فلا تقبله نفسه .

(١) ابن أبى أصيبعة : عيوت الأبناء فى طبقات الأطباء ، المطبعة الوهية سنة ١٢٩٩ هـ =

١٨٨٢ م ، ج ٢ ، ص ٢ .

(٢) الشهرزورى : نزهة الأرواح ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٢٧

تاريخ وفلسفة ، ورقة ٢٢٤ ؛ البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام ، نسخة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة
رقم ٢٦١١٩ ، ورقة ٧٢ .

على أن تقى الدين أحمد بن تيمية قد حدثنا في كتابه (الرد على المنطقيين)^(١) عن مأخذ علوم أبي علي بن سينا وشيء من أحواله ، فرأى أن ابن سينا تكلم في أشياء من الإلهيات والنبويات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ، ولا وصلت إليها عقولهم ، ولا بلغت علومهم ، وأنه استفاد هذه الأشياء من المسلمين ، وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالإسماعيلية ، وكان أهل بيته من أهل دعوتهم من اتباع الحاكم العبيدي ؛ واستدل ابن تيمية بما أخبر به ابن سينا عن نفسه من أن أهل بيته - أباه وأخاه - كانوا من الإسماعيلية ، كما استدل بما كان يسمعه ابن سينا من ذكرهم للعقل والنفس ، على أن اشتغال ابن سينا بالفلسفة إنما يرجع إلى ذلك ؛ وانتهى ابن تيمية إلى أن ابن سينا ، وقد عرف شيئا من دين المسلمين وتلقى ما تلقاه عن الإسماعيلية وعن المعتزلة ، أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذ من سلفه ، فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما أحدثه ، مثل كلامه في النبوات وأسرار الآيات والمفاتيح ، بل وكلامه في بعض الطبيعيات والمنطقيات ، وكلامه في واجب الوجود ، ونحو ذلك . ولكن ابن تيمية فيما رأى وانتهى إليه هنا قد نظر إلى المسألة من طرف واحد وأغفل الطرف الثاني الذي لا بد من أن يقيم له وزن عند تقويم المؤثرات الشيعية في ثقافة ابن سينا الفلسفية : فهو قد اتخذ من أن أبا ابن سينا وأخاه كانا من الإسماعيلية ، ومن أن ابن سينا كان يسمع ما يذكره الإسماعيلية عن النفس والعقل ، مقدمتين خلص منهما إلى النتيجة التي بناها عليها ، وهي أن اشتغال ابن سينا بالفلسفة إنما يرجع إلى ذلك ؛ وهو لم يدخل في حسابه عامدا أو ساهيا قول ابن سينا نفسه وهذا نصه : « . . . وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، ويهد من الإسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويهرفونه هم ، وكذلك أخي ، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم ، وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي »^(٢) .

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، المطبعة القيمة بمباى سنة ١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩ م ، ص ١٤١ - ١٤٤ . (٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ٢٠٢ .

وهذا الذي عرضت له هنا ، وإن كان مادة للإجابة عن السؤالين الأولين من الأسئلة الثلاثة التي وجهتها إلى نفسي ، إلا أنه يسامنا بطبيعة الحال إلى الإجابة عن السؤال الثالث من الأسئلة المشار إليها ، وهو السؤال الذي يدور على مبلغ ما يوجد في مصنفات الشيخ الرئيس من الآثار الشيعية بصفة عامة ، والآثار الإمامية الاثني عشرية بصفة خاصة ، وليس من شك في أن مؤلف (توفيق التطبيق) الذي أقدم بين يدي رسالته هذه المقدمة ، قد سبقتني إلى هذا الجواب ، كما سبقه إليه غيره ممن وضعوا تعليقات أو حواشي على بعض مصنفات الشيخ الرئيس : فقد أورد مؤلف (توفيق التطبيق) طائفة من نصوص الشيخ الرئيس ، وفسر طائفة أخرى من هذه النصوص ، وانتهى سواء فيما أورد وفيما فسر من هذه وتلك إلى أن كلام الشيخ الرئيس لم يكن موافقا لمذهب الإمامية الاثني عشرية فحسب ، بل هو قد انتهى أيضا إلى أن الشيخ الرئيس نفسه كان من أكابر علماء الإمامية الاثني عشرية ، وذلك هو ما حاولت أن أكشف عن وجه الحق فيه من خلال التعليقات الكثيرة التي علقته بها على الفصلين الأخيرين من (توفيق التطبيق) ، وهما الفصل الثالث عشر الخاص بذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس ، والفصل الرابع عشر الخاص بتفسير كلام الشيخ في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتابه (الشفاء) . وخلاصة ما انتهيت إليه من رأي في هذه الناحية هي أن في مصنفات ابن سينا ألفاظا وعبارات تشبه كثيرا أو قليلا ألفاظا وعبارات شيعية ، اسماعيلية أو اثني عشرية ، وأنه قد يتفق مع أولئك وهؤلاء في بعض الأفكار من الناحية العامة ، ولكن ليس واحدة من هذه الأفكار ، ولا لفظ أو عبارة من تلك الألفاظ والعبارات التي اصطنعها ابن سينا كما اصطنعها الاسماعيلية والإمامية ، يعني ما يعنيه مؤلف (توفيق التطبيق) أو غيره من أصحاب الشروح والحواشي على المقالة العاشرة من إلهيات (الشفاء)

وهو أن ابن سينا كان من التثنية لعلّ بن أبي طالب رضى الله عنه ، ومن اعتناق العقيدة الإمامية التي يتقرر فيها أن عليا هو الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم نصبا بأمر الله ونصا من جهة رسول الله ، إلى الحد الذي يجعلنا نقول مع صاحب (توفيق التطبيق) وغيره من أصحاب الشروح والحواشي ، إن ابن سينا كان شيعيا بوجه عام ، وشيعيا إماميا بوجه خاص ، وإماميا إثني عشريا بوجه أخص ، وذلك كله على نحو ما تدلّ عليه من خلال تحليلنا لـ (توفيق التطبيق) من ناحية ، ومن تضاعيف (توفيق التطبيق) نفسه من ناحية أخرى ، ومن ثانيا تعليقاتنا عليه من ناحية ثالثة .

(٢)

مؤلف توفيق التطبيق

لم يتهيأ لنا من المعلومات عن حياة مؤلف (توفيق التطبيق) ما يكفي لإعطاء ترجمة وافية له ولسيرته وثقافته ، وإنما هي طائفة من الاستنتاجات استخلصناها مما يورده المؤلف نفسه عن نفسه وعن رسالته التي بين أيدينا : فهو يحدثنا في مقدمته لهذه الرسالة بأن اسمه هو علي بن شيخ فضل الله الجيلاني القوني الزاهدي^(١) ؛ ونحن نستخلص مما يذكره في هذه المقدمة وفي آخر الرسالة أنه عاش في القرن الحادي عشر الهجري^(٢) : فهو يظهرنا في المقدمة على الدافع الذي دفعه إلى وضع (توفيق التطبيق) فيما جرى بينه وبين بعض العلماء من حديث عن أحوال ابن سينا ومذهبه ، وذلك

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٣ س ٦ - ٧ .

(٢) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٣ س ٧ - ٩ و ص ٩٧ س ١٩ - ٢٠ .

في المجلس الذي ضمه وهؤلاء العلماء في مدينة شیراز سنة ١٠٩٣ هـ ؛ وهو يمين لنا في آخر الرسالة أنه أتمها في سنة ١٠٧٠ هـ .

ولعل لنسبة المؤلف إلى جيلان أهمية كبرى لما تعيننا عليه من معرفة البيئة التي انحدر منها ، والأصل الذي يردّ إليه ، والعوامل الدينية والمذهبية التي عملت عملها في هذا الأصل ، وآنت أكلها في تلك البيئة : فالجیلانی نسبة إلى جيلان ، وجيلان - ويقال أيضا بلاد الجیل - هي البلاد الواقعة بين إقليم أذربيجان غربا وبحر الخزر شرقا . وكان أهل تلك البلاد زيدية جارودية من زمان ناصر الحق الذي كان باعث إسلامهم إلى ظهور الشاه عباس ، ثم انتقل سلاطينهم مع أكثر أهل لاهجان إلى مذهب الإمامية ^(١) . فاذا عرفنا أن مؤلفنا إنما ينسب إلى جيلان التي كانت زيدية ثم أصبحت إمامية ، استطعنا أن نتبين في وضوح وجلاء أنه كان إماميا في عقيدته ومذهبه ، وأن نتبين أيضا لم نفي في مقدمة (توفيق التطبيق) أن يكون ابن سینا من الزيدية ، ولم أثبت وألح في الإثبات في مواطن عدة من أول رسالته إلى آخرها أن ابن سینا كان من الإمامية ، بل وكان من أكابر علمائهم .

ومثل ثقافته كمثل حياته في أن ما لدينا من المعلومات عنها إنما يأتي من طريق الاستنتاج أيضا : فهو صاحب ثقافة فلسفية عقلية من ناحية ، وثقافة شرعية عقلية من ناحية أخرى ، وثقافة علمية طمعية من ناحية ثالثة : فأما ثقافته الفلسفية العقلية فتبينها في مواضع شتى من (توفيق التطبيق) تدل على إلمام واسع بالعلوم الفلسفية ونظر عميق فيما تثيره هذه العلوم من مشكلات ، لا سيما ما كان

(١) السيد محسن الأمين الحسيني العاملي : أعيان الشيعة ، مطبعة ابن زيدون ، دمشق سنة ١٣٥٣ - ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م ، ج ١ ص ٥٢٧ .

من هذه للمشكلات متصلا بالمنطق والميتافيزيقا والأخلاق ؛ ناهيك بما يتحدث به
هو عن نفسه من أن له (حاشية على الإشارات والشفاء)^(١) من مصنفات ابن سينا
الفلسفية الكبرى ، وأنه فصل في هذه الحاشية بعض ما أجمل القول فيه في (توفيق التطبيق) .
وأما ثقافته الشرعية النقلية فيدل عليها ما حفل به (توفيق التطبيق) من معارف بالعقائد
وتفسير القرآن والحديث وعلم الكلام والفقه والأصول ، ومن تأويلات على مذهب
الإمامية الاثنى عشرية . وأما ثقافته العلمية الطبية فتتمثل فيما وضعه من (حاشية على
شرح العاملي لقانون ابن سينا) ، وهي هذه الحاشية التي ذكرها بروكلمان^(٢) ،
وأكبر الظن أن تكون هي ذلك الشرح الذي يعرف باسم (شرح حكيم على
برقانون شيخ) ، أو باسم (شرح الجيلاني وهو حكيم على الجيلاني) ، ويوجد منه
بدار الكتب المصرية تحت رقم ١١٢٣ طب نسخة خطية من الجزء الأول في
مجلد بقلم معتاد ينتهي إلى آخر الفن الثاني ، كتبت سنة ١١٩٥ هـ ، وتقع في
٢٤٦ ورقة^(٣) .

ومع أن حياة مؤلف (توفيق التطبيق) من الغموض بحيث لا يمكن أن يحدد
تاريخ مولده ولا تاريخ لوفاته على وجه الدقة ، إلا أننا نستطيع أن نقطع بأن وفاته
كانت بعد سنة ١٠٧٠ هـ ، وذلك استنادا إلى ما ذكره المؤلف نفسه في آخر (توفيق
التطبيق) من أنه أتمه في اليوم الخامس عشر من شهر جمادى الأولى سنة ١٠٧٠ هـ ،
وهذا يخالف ما ذكره الأستاذ ر . جب من أن مؤلفنا توفي سنة ١٠١٨ هـ =

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٤ س ٨ - ٩ .

(٢) Brockelmann : G.A.L. Suppl. I, 824, No. 82 d. (٢)

(٣) ابن سينا ، مؤلفاته وشروحها المحفوظة بدار الكتب المصرية ، مطبعة دار الكتب المصرية
١٣٧٠ هـ = ١٩٥٠ م ، ص ٣٩ .

١٦٠٩ م^(١) ، إذ كيف يقول المؤلف في مقدمة رسالته هذه إنه وضعها بعد أن وقع بينه وبين طائفة من العلماء جدال حول مذهب ابن سينا وأحواله وذلك في مجلس بمدينة شیراز سنة ١٠٦٢ هـ ، ويقول في آخر هذه الرسالة إنه أتمها في سنة ١٠٧٠ هـ ، ثم يقال بعد هذا وذاك إنه توفي سنة ١٠١٨ هـ .

(٣)

تحليل توفيق التطبيق

(توفيق التطبيق) عنوان لهذه الرسالة التي وضعها علي بن فضل الله الجيلاي ، والتي اتخذ لها موضوعا من عقيدة ابن سينا ، وجعل الكلام فيها يدور على إثبات أن الشيخ الرئيس كان من الإمامية الاثني عشرية . ويتفق عنوان الرسالة مع موضوعها الذي اتخذ المؤلف لها ، ومع المنهج الذي اصطلحه فيها والغاية التي قصد إليها منها : فموضوعها هو عقيدة ابن سينا ، ومنهج المؤلف فيها هو تأويل كلام ابن سينا بما يجعله ملائما لمذهب الإمامية الاثني عشرية ، وغايتها هي إثبات أن ابن سينا لم يكن في عقيدته ومذهبه من أهل السنة ، ولا من الزيدية ، ولا من الكفرة ، وإنما هو موحد مؤمن من الإمامية . ولكي يحقق المؤلف هذا كله ، نراه قد عمد بادیء ذي بدء إلى مذهب الإمامية فحلله إلى عناصره وأبان عن معانيه ، ثم عكف بعد ذلك على أقوال ابن سينا فعرضها وفسرها وذهب في تفسيرها إلى ما شاء من التأويلات والتخریجات ، ثم حاول أخيرا أن يوفق بين أقوال ابن سينا وبين أقوال الإمامية ، أو يطبق مذهب الإمامية على مذهب ابن سينا ؛ ومن هنا كانت تسميته لهذه الرسالة باسم (توفيق التطبيق) .

(١) R. Gibb : The B.S.O.A.S., 1952 xiv/ 3, p. 498 - 499.

ويحدثنا مؤلف (توفيق التطبيق) عن الدافع الذي دفعه إلى وضع هذه الرسالة ، فيقول إنه هو ما وقع في مدينة شیراز سنة ١٠٦٣ هـ من حديث في مجلس ضمه وطائفة من العلماء ، حيث انتهى ذلك الحديث إلى ذكر الشيخ الرئيس والاختلاف حول عقيدته ومذهبه ، إذ نسبته فريق إلى الكفرة الزنادقة ، وأضافه فريق آخر إلى أهل السنة ، وجمعه فريق ثالث من الزيدية ، ومن ثم سأل أحد الحاضرين مؤلفنا عن حقيقة الحال في شأن الشيخ الرئيس ومذهبه ، فأجابه بأن فيلسوفنا كان من الإمامية ، وأن الدليل على ذلك هو ما ذكره ابن سينا عن الخليفة والإمام في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتابه (الشفاء)^(١) : فعند مؤلف (توفيق التطبيق) أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الإمامية الاثني عشرية ، سواء في المسائل الاعتقادية الشيعية كمسألة الخلافة والإمامة والعصمة ، أو في المسائل الفلسفية الخالصة كمسألة النفس الإنسانية وخواص القوة القدسية ومسألة النبوة وضرورة وجود النبي ، وأوصاف الكاملين والعارفين من أصحاب النفوس القدسية ، والمعاد ، وبعض المسائل العملية التي تتعلق بترتيب المدينة وسياسة الدولة وتدير شؤون المجتمع ، فكل أولئك وكثير غيره مسائل لها خطرهما في فلسفة الشيخ الرئيس بقدر ما لها من اعتبار في مذهب الإمامية الاثني عشرية ؛ وفي رأى مؤلف (توفيق التطبيق) أن مذهب ابن سينا في هذه المسائل كلها متفق مع مذهب الإمامية الاثني عشرية فيها ، ومطابق له .

ولكي تتكون لدى القارئ صورة واضحة عن الرسالة ومنهج المؤلف فيها وغايته منها ، فلا بد من وقفة عند أقسامها ، وعند الفصول التي يشتمل عليها

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٣٧ - ١٧ .

كل قسم ، وعند المسائل التي تندرج تحت كل فصل . على أنه يحسن أن نلاحظ هنا أن إحدى النسختين الفوتوغرافيتين اللتين اعتمدت عليهما في تحقيق (توفيق التطبيق) ونشره ، قد جعلت من الرسالة مقالة واحدة ، على حين جعلتها الأخرى مؤلفة من مقالتين . ومهما يكن من شيء فتلك مسألة سأعرض لها في موضعها من الحديث عن تحقيق (توفيق التطبيق) والتعليق عليه ، وذلك في الفقرة الخامسة من هذا التقديم .

فأما المقالة الأولى فقد أفرد لها المؤلف للكلام عن وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية . وأما المقالة الثانية وهي لب الرسالة ، فقد خصصها المؤلف لبيان مذهب الإمامية في مختلف المسائل الاعتقادية والفلسفية من ناحية ، وللتوفيق بين ابن سينا والإمامية فيما يذهب إليه كل في هذه المسائل من ناحية أخرى . وقد تهبو المقالة الأولى وكأن موضوعها غريب عن موضوع الرسالة الرئيسى ، إذ قد يتساءل القارئ : فيم الحديث عن وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية وهو موضوع المقالة الأولى ، في رسالة قوامها وغايتها الحقيقية الإبانة عن أوجه التوفيق والتطابق بين مذهب ابن سينا وبين مذهب الإمامية ، وذلك على الوجه الذى يثبت فيه أن الشيخ الرئيس كان من الإمامية الاثنى عشرية ؟ أفلا يصح أن تسكون هذه المقالة الأولى غريبة عن الرسالة ، أو مقحمة عليها وهي في الواقع ليست منها ؟ وفى الحق إن تدبر الرسالة تدبرا كلياً يلم بمقالتها ، ويربط بعض أجزائها ببعض على وجه يجعل منها نسقا واحدا ، من شأنه أن يكشف عن الصلة بين المقالتين ، لا سيما إذا لاحظنا أن العصمة ووجوب اشتراطها فى الإمام ، ووجوب وجود المعصوم ، ووجوب اللطف على الله وعن الله ، كلها من المسائل الرئيسية التى يدور عليها مذهب الإمامية ، والتى أفاض مؤلف (توفيق التطبيق) فى بسطها ، وإذا لاحظنا أيضا أن

فهم هذه المسائل كلها ، وتعرف المعاني الدقيقة التي تنطوي عليها ، محتاج إلى مقدمات في معنى الواجب والممكن والممتنع والضروري ، وماذا من الكائنات واجب بذاته أو واجب بغيره وممكن بذاته ، وكل أولئك مما عرض له المؤلف في المقالة الأولى ، ومما يحمل هذه المقالة الأولى بمثابة المقدمة أو التمهيد للمقالة الثانية ، وذلك على الوجه الذي فصلته فيما مهدت به للتعليقات على المقالة الأولى ^(١) .

فإذا تركنا المقالة الأولى ، ووقفنا عند المقالة الثانية ، ألفيناها خاصة بإثبات أن كلام الشيخ الرئيس موافق لمذهب الإمامية في مسألة الإمامة ، ومخالف لمذهب من يخالف مذهب الإمامية ، وألفينا المؤلف يعتمد أولاً إلى بيان هذه المسألة على مذهب الإمامية ، ثم يفسر كلام ابن سينا ويطبقه عليه ، وتبين أن العمدة عند المؤلف في هذه المقالة الثانية هو إثبات وجوب كون الإمام معصوماً ، وأن هذا الإثبات إنما يكون بطريقتين ، طريق الدلائل العقلية وطريق البراهين العقلية ، وإنه ليؤثر هنا اختصاصه بالبرهان العقلي ، لأنه في المعارف أحكم ، وفي إفادة اليقين أتم . ولكي ينتهي المؤلف إلى النتيجة التي يريد أن ينتهي إلى أن يقرر فيها أن ابن سينا كان من الإمامية ، وأن مذهبه موافق لمذهبهم ، نراه يقدم بين يدي هذه النتيجة بدراسة كثير من المسائل الإمامية والمشكلات الفلسفية التي تتصل من قريب أو من بعيد بموضوع رسالته الجوهري : فتعريف الإمام والإمامة والعصمة والمعصوم ، والصفات التي لا بد من أن يتصف بها الإمام ، والنفس الناطقة وجوهريتها وتجردها ، ومراتب الموجودات من أدناها إلى أعلاها ، ومرتبة الإنسان بين هذه المراتب ، وحال الإنسان بين العصمة والعصيان ، ودرجات اليقين في طريق الناظرين من أصحاب العقل وفي طريق المرتاضين

(١) التعليقات على توفيق التطبيق : ص ١٢٣ - ١٢٥ .

من أرباب الذوق ، وعلوم الأنبياء والأوصياء ، وعصمة أولئك وهؤلاء ، وثبوت النبوة والإمامة ، وإثبات إمامة علي وأفضليته ، كل أولئك مسائل عرض لها المؤلف إجمالاً تارة وتفصيلاً تارة أخرى ، وذلك ليعرض من بعد ، لنصوص ابن سينا في مصنفاته المختلفة ، وليفسر بنوع خاص نصوصه في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب (الشفاء) ، وليتناول هذه النصوص على الوجه الذي يجعلها ملائمة لمذهب الإمامية ، ويجعل من ابن سينا عالماً من أكابر علمائهم .

ولسكى يتضح لنا الاتجاه الذي اتجه إليه المؤلف والطريقة التي اصطنعها في فهم نصوص ابن سينا وفي تأويل ألفاظ هذه النصوص وعباراتها وتأويلها في ضوء ما بينها وبين تعاليم الإمامية الاثني عشرية ، يحسن أن نعرض - على سبيل المثال لا الحصر - لبعض المسائل التي حاول فيها هذه الملائمة وذلك التأويل :

فمن ذلك مثلاً مسألة العناية الإلهية : فقد قالت الإمامية بوجوب اللطف على الله بمقتضى عدله وحكمته بوجوب عليه ، وقال الشيخ الرئيس بالعناية بوجوب عنه ، فكيف إذن السبيل إلى التوفيق بين القولين ؟ ... يجيب الجيلاني بأن المآل من هذين القولين واحد : لأن معنى الوجوب على الله هو أن اللائق بعدله وحكمته لمصالح خلقه قد صدر عنه ، ولا يليق البتة أن يفوت عنه ، وأن معنى العناية بوجوب عن الله هو أنها من كامل الذات والصفات والعالم بذوات الكائنات ، الذي فاض عنه الخيرات على جميع الموجودات ، فيمتنع إذن أن يفوت عن فيضه وجوده ما يليق على الموجودات من تلقى الخيرات والسكالات ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، فقد انتهى الجيلاني إلى أن الاختلاف بين الإمامية وبين ابن سينا في مسألة العناية إنما هو اختلاف لفظي ^(١) .

(١) انظر ص ٣٦ س ١٨ - ص ٣٧ س ٢ من متن توفيق التطبيق ؛ وانظر أيضاً ص ١٧٥ - ١٧٦ من التعليقات .

ومن ذلك أيضا ما ذكره ابن سينا في المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء ، من الفن السادس في خواص النفس الإنسانية ، في آخر الفصل السادس في إثبات القوة القدسية ، وعن خواص النفس القدسية بصفة خاصة وعما يتهيأ لصاحبها من ألوان الكمال في العلم والعمل ، فإن كل أولئك في نظر الجيلائي موافق لما قالت به الإمامية من العصمة : ذلك بأن من كانت له نفس قدسية على الوجه الذي يصوره ابن سينا لا يمكن أن يصدر عنه العصيان ، ولا أن يقع في الخطأ والسهو والنسيان ، وهذا - عند مؤلفنا - هو بعينه ما نقل عن الأئمة في العصمة (١) .

على أن ما يذهب إليه الجيلائي في المسألتين السابقتين ، وما يحاوله فيهما من توفيق بين ابن سينا والإمامية ، وإن كان مقبولا إلى حد ما ، ومعقولا من بعض الوجوه ، إلا أنه قد عمد في مسألة أخرى إلى محاولة هذا التوفيق ، فحمل النصوص أكثر مما تحتمل ، واستخلص من المقدمات نتائج لا تنطوي عليها ولا تؤدي إليها ، ووجه الألفاظ والعبارات إلى وجهة لعلها أن تكون قد أبعثتها عن الوجهة الأصلية التي قصد إليها ابن سينا نفسه ، وأعنى بهذه المسألة مسألة ضرورة وجود الإنسان الصالح لأن يسن للناس ويعدل بينهم : فقد قال ابن سينا في الفصل الثاني من المقالة العاشرة من إلهيات (الشفاء) وهو الفصل الذي أفرد لإثبات النبوة : إن العناية الإلهية اقتضت وجود أشياء لا ضرورة لها في البقاء ، ولكنها تنفع في البقاء ، وإن وجود الإنسان الذي يسن ويعدل ممكن ، وإذن فلا يجوز أن تقتضي العناية وجود تلك المنافع ، ولا تقتضي وجود الإنسان الذي هو أسها (٢) . ويرى الجيلائي في قول ابن سينا

(١) انظر ص ٥٣ س ٢ - ٦ من متن توفيق التطبيق ؛ وانظر أيضا ص ١٩٧ - ١٩٨

من التعليقات .

(٢) ابن سينا : كتاب الشفاء ، طبعة طهران سنة ١٣٠٣ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٤٧ .

هذا أنه موافق لقول الإمامية باستخلاف الله للنبي ، وبتعيين النبي للإمام ونصبه
 الوصي ، إذ هو يتساءل قائلاً : إذا كانت المنافع التي لا ضرورة في وجودها لبقاء
 الإنسان وكمالاته ، لا تقوت عن عناية الله ، فكيف يمكن إذن أن يفوت عن هذه
 العناية ماله دخل عظيم في بقاء الإنسان وكمالاته ؟ وينتهي الجيلاني إلى تخرج معنى
 لعله أبعد ما يكون عن المعنى الذي قصد إليه ابن سينا ، وهو أن السان لا يترك وجود
 الإمام ، وأن النبي لا يترك نصب الوصي ^(١) . وهو لا يقف عند هذا الحد من التأويل
 والتخريج ، وإنما هو يتجاوز به إلى ما هو أبعد من حدود الإسراف والتعسف ، وذلك إذ
 يرى في قول ابن سينا بما يجب على النبي من تدبير لبقاء ما يسنه ويشعره في أمور
 المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً ، أن التدبير الذي يعنيه ابن سينا هنا إنما هو مرتبة نصب
 الوصي ؛ وعلى هذا يبني نتيجة تملخص في أنه لا يجوز على النبي ترك ما يجب عليه
 وهو وصيته ، وأن المنصوص عليه والمنصوب لا يمكن أن يكون غير علي بن أبي
 طالب ^(٢) . وأكبر الظن إن لم يكن أكبر اليقين أن ما يحاوله الجيلاني هنا من
 توفيق بين ابن سينا والإمامية ، إنما هو أمعن ما يكون في تحميل ألفاظ ابن سينا
 أكثر مما نطيق ، وأن تعسفه وتكلفه وذهابه مع الهوى هذا المذهب ليست في حاجة
 إلى تعقيب أو تعليق .

وإذا كان التوفيق قد أخطأ صاحب (توفيق التطبيق) في هذه المسألة الأخيرة ،
 فلعله أن يكون قد حالفه في مسألة أخرى من المسائل التي تتعلق بالنبوة : ذلك بأنه

(١) انظر ص ٥٣ س ١٤ - ص ٥٤ س ٥ من متن توفيق التطبيق ؛ وانظر أيضاً ص ٢٠٠ -
 ٢٠١ من التعليقات .

(٢) انظر ص ٥٤ س ٦ - ١٢ من متن توفيق التطبيق ؛ وانظر أيضاً ص ٢٠١ - ٢٠٢
 من التعليقات .

يوفق بين ما يقوله ابن سينا من أن جميع ما يسفه النبي إنما هو مما وجب من عند الله أن يسفه ، وأن جميع ما يسفه إنما هو من عند الله ^(١) ، وبين ما يذهب إليه الإمامية صراحة في أن ما يسفه النبي لا يجوز أن يكون عن اجتهاد ، وذلك وفقاً لما ورد في الكتاب العزيز من قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى » ^(٢) (سورة النجم : آية ٣ - ٤) .

هذه أمثلة من المسائل التي عرض لها المؤلف بالتوفيق بين مذهب ابن سينا وبين مذهب الإمامية فيها ، أو بتطبيق مذهب الإمامية على مذهب ابن سينا ، وهي - كما أشرت إلى ذلك آنفاً - ليست كل ما حاول المؤلف أن يصطنع فيه منهجه في التأويل ؛ ولعل أكثر ما يتجلى فيه هذا المنهج إنما هو في الفصل الأخير من (توفيق التطبيق) ، وهو ذلك الفصل الذي أفرد فيه المؤلف لتفسير كلام الشيخ الرئيس في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات (الشفاء) : فهو قد فسر هنا الألفاظ والعبارات على وجه لم يلائم فيه بين كلام ابن سينا وبين كلام الإمامية فحسب ، بل هو قد حملها من المعاني ما يجعل ابن سينا من أكابر علماء الإمامية الاثني عشرية ، يقول بما يقولون من أن علياً رضي الله عنه هو الخليفة بعد رسول الله بالنص .

(١) ابن سينا : كتاب الشفاء ، ج ٢ ، ص ٦٥٠ .

(٢) انظر ص ٥٤ س ١٨ - ص ٥٥ س ٢ من متن توفيق التطبيق .

منهج توفيق التطبيق وأسلوبه

يلاحظ المتأمل في (توفيق التطبيق) ، وفي منهج التأويل الذي اصطنعه فيه المؤلف بصفة خاصة ، أن المسائل التي تناولها بأسلوبه في التوفيق ، وعلى طريقته في التأويل ، قد كان في بعضها موقفا بقدر ما كان معقولا ، في حين أنه لم يكن كذلك في بعضها الآخر بقدر ما كان محرفا لبعض النصوص ، أو مقتضبا لبعضها الآخر ، أو ملتويا في فهمه ، أو متعسفا في تأويله . ومن هذا القبيل المسائل التي تدور على ترتيب المدينة ، وأوصاف الكاملين والعارفين ، وشروط نصب الخليفة ، ومكانة علي بن أبي طالب رضي الله عنه ورأيه في العلم والعمل ، والمعاد ، فكل أولئك مسائل منها ما عرض له ابن سينا بالذات ، ومنها ما عرض له بالعرض ، وكلها قد عرض له الجيلاني بالتوفيق بين مذهب ابن سينا فيها من ناحية ، وبين مذهب الإمامية من ناحية أخرى ، وانتهى فيها لا إلى أن ابن سينا متفق مع الإمامية فحسب ، وإنما هو بعد هذا كله من العلماء الإمامية لاسيما في الأصول الكلامية ، وتلك لعمري هي النتيجة الكبرى التي ينبغي أن نقف منها موقف التردد ، وإن كنا نقف من بعض الموازنات السابقة والنتائج الأخرى موقف القبول الذي يشوبه شيء غير قليل من التحفظ والاحتياط .

وهذا يعني بعبارة أخرى أن المؤلف فيما حاول من توفيق بين ابن سينا والإمامية ، لم يكن موقفا كل التوفيق ، كما أنه فيما أورد من نصوص ابن سينا ، وفيما تأول

من هذه النصوص ، لم يكن بمنجاة من الوقوع في الخطأ ، ولا بأمن من نزوة الهوى والتعصب للفكرة التي يبدو أنها ملكت عليه نفسه وقلبه وعقله ، ورسخت في ذهنه مذ بدأ يكتب رسالته إلى أن أتمها ، فلم يستطع خلاصا منها ، أو تجردا عنها . ولو قد خلص المؤلف نفسه وقلبه وعقله من التعصب والتعسف والهوى ، ووقف عند مذهب الإمامية ومذهب ابن سينا معتمدا على النصوص اعتمادا يقوم على الفهم السليم ، ويرى إلى تحرى الحقيقة خالصة لوجهها ، لعله لو قد فعل هذا كله أو بعضه لا انتهى إلى نتائج غير تلك التي انتهى إليها ، ولكان لهذه النتائج قيمة أعظم خطرا وأبعد أثر امن الفاحيتين التاريخية والمذهبية .

وكالم يكن مؤلف (توفيق التطبيق) بأمن من الوقوع في الزلل من حيث منهجه في التأويل ، فهو لم يكن كذلك بمنجاة من الوقوع في الخطأ من حيث اللغة والتصرف في بعض ألفاظها وعباراتها على نحو يبدو معه أسلوبه في بعض مواطن من رسالته قلقا أو مهلهلا أو ركيكا :

فمن أمثلة ذلك حديثه عن الإنسان الذي يقول فيه : « وإن قوى له صفة الحيوانية ، وتنزل إلى مرتبة السفلى ، فصاروا بالفعل فيها ، غشيت أبصارهم وبطلت بصيرتهم ، كأنما حتم على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، فيزيد نقصانهم شيئا فشيئا ، حتى يزيل عنهم استعداد السكال ، وكانوا كالخجاجة بل هم أشد قسوة منها ، ولا يقبلون الهدى . . . » ^(١) : فهو هنا يتحدث عن الإنسان وهو لفظ مفرد ، ثم لا يلبث أن يعيد عليه ضمير الجمع ، لا شيء إلا ليضع في سياق حديثه

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٢٠ س ١٩ — ٢٢ .

الآيتين الكريمتين اللتين اقتبسهما والضائر فيهما بادية في صيغة الجمع . ومن أمثله أيضا حديثه عن الأنبياء والأوصياء وعصمتهم عن المعصية ، وذلك إذ يقول : « وأما العصمة عن المعصية كلها لما علمت أن طبيعتهم فطرة كارهة عن القبيحات ، رغبة إلى الحسنات ، ولعلمهم بالحسن والقبيح ، لا يلتفتون بالمكروه والمبيح ، فضلا عن الحرام والقبيح » ^(١) : فهو هنا يقول « لا يلتفتون بالمكروه » ، وكان ينبغي أن يقول « لا يلتفتون للمكروه أو إلى المكروه » ، ويستعمل لفظ « المبيح » ، وكان ينبغي أن يستعمل لفظ « المباح » ، ولكن التزامه السجع وحرصه عليه في هذه العبارة قد اضطره إلى أن يؤثر المبيح على المباح ، لا شيء إلا لتستقيم سجعته بين القبيح والمبيح . ومن أمثله كذلك قوله : « . . . وجود الوهم والخيال والهوى والشهوة والغضب والرجاء كمال ، ومتابعتهم وإطاعتهم ورياستهم ضال وإضلال ، لأن وجودها آلة للكمال ، ومعدات للعروج بدار الوصال » ^(٢) : فهو هنا يتحدث عن الوهم والخيال والهوى والشهوة والغضب والرجاء ، فيستعمل ضمير الجمع المذكور أولا فيقول « متابعتهم وإطاعتهم ورياستهم » ، وكان ينبغي أن يقول « متابعتها وإطاعتها ورياستها » ؛ ثم لا يلبث أن تستقيم لغته فيستعمل الضمير المناسب لجمع التفسير فيقول « لأن وجودها آلة للكمال » .

ومهما يكن في منهج (توفيق التطبيق) من إسراف أو تعسف في التأويل ، وفي بعض ألفاظه وعباراته من ضعف أو تهثر في الأسلوب ، فإنه لا سبيل إلى إنكار ما لهذه الرسالة من قيمة علمية : ذلك بأنها تعطينا صورة واضحة لمذهب الإمامية

(١) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٢٤ س ٣ — ٥ .

(٢) توفيق التطبيق : هذه الطبعة ، ص ٩٣ س ١٨ — ٢٠ .

الاثنى عشرية وعقيدتهم وطريقتهم في التأويل ، فضلا عما تظهرنا عليه من العناصر العقلية والنقلية التي انبثت في تضاعيف هذه العقيدة وذلك المذهب ، وكان لها أثرها في صبغهما بالصبغة الفلسفية والكلامية إلى جانب ما تتلونان به من ألوان دينية وسياسية .

(٥)

توفيق التطبيق بين التحقيق والتعليق

يرجع عهدى بتحقيق (توفيق التطبيق) إلى وقوفى على النسخة الفوتوغرافية التي أشرت إليها في مستهل هذا التقديم ، والتي جعلت من بعض ما اشتملت عليه موضوعا لذلك البحث الذى أعدته عن (ابن سينا والشيعة) ، وألقى فى المهرجان الألفى لذكرى الشيخ الرئيس ^(١) . على أنى لم أكدمضى فى الإلمام بهذه النسخة الفوتوغرافية حتى ألفيتها دقيقة الخط عسيرة القراءة مستكربة الحل فى كثير من مواطنها ، وبينما أنا فى أخذ ورد مع الخطوط ، وفى عزم وتردد مع نفسى ، إذا بزميلى وصديقى الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى الذى دلتى على هذه النسخة ، ينبئنى بأن ثمة نسخة أخرى منه ما تزال طى الفيلم الفوتوغرافى ، وأن معهد إحياء المخطوطات العربية بالإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية بصدد إخراج صورة مكبرة لهذا الفيلم ، وماهى إلا أيام حتى أصبحت هذه النسخة الأخرى بين يدي ، ومن حسن الحظ أنها جاءت أجود وأوضح فى خطها ، ومن ثم أيسر فى قراءتها ، وأعون ما تكون على

(١) انظر ص ٥ من هذا التقديم .

تدليل كثير من العقاب ، وتيسير كثير من الصعاب ، التي حفلت بها النسخة الأولى . ومن هنا يتبين أن الممول فيما أنشر اليوم من متن (توفيق التطبيق) كان على هاتين النسختين الفوتوغرافيتين اللتين يكفى أن أقدم لكل منهما وصفا إجماليا فيما يلي : -

(١) فأما النسخة الأولى فعنوانها هو (رسالة في إثبات أن الشيخ الرئيس من المسلمين من أكابر علماء الإمامية الاثني عشرية رضوان الله عليهم) ، ومكتوب في رأس الصفحة الأولى منها على الجانب الأيسر هذه البيانات : « تهران - ملك . رسالة في إثبات (بوعلی) . ميكرفيلم كالبيان - تهران سراي حاج حسن » . وتقع هذه النسخة في اثنتين وعشرين لوحة (مقاس ١٥٥ × ٢ ر ١٩) ، وتشتمل كل لوحة منها على صفحتين ، تعد إحداها وجها وتعد الأخرى ظهرا لورقة واحدة ، فيما عدا اللوحة الأولى فإن نصفها الأيمن عبارة عن نهاية لرسالة أخرى يفهم منها أنها حاشية كتبها شخص اسمه كرم على الخراساني ، وفيما عدا اللوحة الأخيرة أيضا فإن نصفها الأيسر عبارة عن رسالة بالفارسية ؛ ومن هنا يمكن أن يقال إن رسالتنا تقع في إحدى وعشرين لوحة أو ورقة ، أو في اثنتين وأربعين صفحة . ولما كانت هذه النسخة مكتوبة بخط فارسي ، ويرد أصلها إلى طهران ، فقد رمزت لها بحرف « ط » .

(٢) وأما النسخة الثانية فليس في أولها ما يدل على عنوانها ، ولكنها تبدأ مباشرة بالبسملة ، وفي آخرها بيانات تفيد أنها رسالة في تحقيق مذهب ابن سينا ، وأن مؤلفها هو علي بن فضل الله الجيلائي القوني الزاهدي ، وأن تاريخ الفراغ من نقلها هو - كما يقول ناقلها قاضي محمد فاروق الأنصاري في آخر الرسالة - هو يوم

السبت عشرين من شهر جمادى الأولى سنة ١٣٣١ هـ = ١٥ أغسطس ١٩٠٣ م .
ويستفاد من البيانات الواردة في آخر هذه النسخة أن أصلها يرجع إلى مكتبة
ليتون Lyton بجامعة عليكرة ، ورقم الفيلم ٣٠٢٠ من ٤٤٢ - ٤٩٤ ، ورقم المخطوط
فيها ١٥ عربية . وهي تقع في ٥٠ لوحة (مقاس ١٧٠ × ٢٥٧ ملليمتر) تشتمل
كل لوحة منها على صفحتين إحداها وجه والأخرى ظهر لورقة واحدة فيما عدا اللوحة
الأولى فإنها تشتمل على صفحة واحدة ، ومن هنا كان عدد صفحات الرسالة في هذه
النسخة تسعا وتسعين صفحة . وقد تمت هذه النسخة تصويرا بمكتبة جامعة عليكرة
في يوم الأربعاء ١٦ من يناير سنة ١٩٥٢ م . ولما كانت هذه النسخة مكتوبة
بخط نسخ هندي ، ويرجع أصلها إلى مكتبة جامعة عليكرة ، فقد رمزت لها
بحرف « ع » .

وقد بدا لي من تحقيق هاتين النسختين ومقابلة إحداها على الأخرى أنهما
مختلفتان من نواح عدة وفي مواطن مختلفة : ففارة يسكون الاختلاف في لفظة ،
وتارة أخرى يسكون في عبارة ، وحينما يسكون زيادة في إحداها ونقصا في الأخرى ،
وحيثما آخر يسكون إسقاطا لقسم بعينه من إحدى النسختين وإثباتا له في
النسخة الأخرى : فقد وجدت مثلاً أن الرسالة كما وردت في نسخة ط تشتمل
على مقالتين : المقالة الأولى في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية ،
والمقالة الثانية في أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية في مسألة الإمامة ، ويخالف
المخالف كله في هذا المرام . والمقالة الأولى من هاتين المقالتين ليس لها وجود في نسخة ع ،
وإنما الرسالة في هذه النسخة مقالة واحدة هي المقالة الثانية في نسخة ط . وحتى هذه
المقالة الثانية فإن نسخة ع قد أوردت فيها زيادة ليس لها مقابل في نسخة ط ، ولهذا

أثرت أن أثبت الرسالة بمقالتها اللتين أوردتهما نسخة ط ، وبالزيادة التي أوردتها نسخة ع ، وأشارت إلى هذه الزيادة في مواضعها من هوامش هذه الطبعة ، كما جعلتها مطبوعة بحروف مختلفة عن الحروف التي طبع بها بقية المتن المتفق عليه في النسختين . ومعنى هذه بعبارة أخرى أن المتن المتفق عليه في النسختين قد طبع بما يعرف في لغة المطبعة ببنط ١٦ ، على حين أن الزيادة التي في نسخة ع وليس لها مقابل في نسخة ط قد طبعت بما يعرف في لغة المطبعة ببنط ٣٠ ^(١) ، وذلك تمييزا لها من ناحية ، وتفرقة بينها وبين نصوص ابن سيدنا التي أوردتها مؤلف توفيق التطبيق وعكف على تفسيرها في الفصل الأخير من رسالته ، وآثرت طبعها بما يعرف في لغة المطبعة ببنط ٣٤ من ناحية أخرى .

وقد عمدت في هذا التحقيق إلى موازنة النسختين ومقابلة إحداها على الأخرى ، وإلى قراءة المعاني أكثر من قراءة الألفاظ لاسيما في المواضع التي يسقط فيها لفظ أو ينهم فيها لفظ آخر ، وما أزال باللفظ المنهم أو الساقط أسقوحى عبارته التي ورد فيها حتى يتهيأ لى أنسب الألفاظ لهذه العبارة أو تلك ، وأكثرها اتساقا مع المعنى وملاءمة لما وضع أو قارب الوضوح من حروفه ؛ وما كان مستغلقا أو مستكرها أو متروكا على بياض من هذه الألفاظ ، فقد التمسث له اللفظ الذي تستقيم به العبارة بقدر المستطاع ، وجعلت هذا اللفظ الملتمس بين قوسين مستطيلين هكذا [] .

ولما كانت الرسالة حافلة بالآيات القرآنية الكريمة ، فقد رأيت أن أثبت في

(١) انظر ص ٢٢ س ٧ ص ٢٦ س ٧ .

الهوامش السور التي منها هذه الآيات ، والرقم الذي تعين به كل آية في كل سورة .
ومما تجب ملاحظته أن فصول الرسالة لم ترد في إحدى النسختين أو في كليهما
معفونة كلها ، ولهذا فما كان منها معفونا أثبت له عنوانه الوارد ، وما لم يكن كذلك
فقد وضعت له العنوان الذي يلائمه على الوجه الذي يمشى فيه مع الكلام الذي
يفندرج تحته .

هذا فيما يتعلق بتحقيق المتن ؛ أما فيما يتعلق بالتعليقات عليه ، فقد آثرت أن
تسكون تعليقاتي أدنى إلى الإفاضة منها إلى الإيجاز ، لا سيما في بعض المواطن التي
يعرض فيها المؤلف لمشكلات فلسفية أو كلامية أو تأويلية تحتاج في مناقشتها إلى أخذ
ورد ، وإيراد الآراء المخالفة لرأى المؤلف في هذه المشكلات من شأنه أن يكشف
عن وجه الحق فيها .

ولكى يقع القارئ في يسر على مواطن المتن من التعليقات ، فقد رُفقت الأسطر
في المتن ، وعُيِّن في رأس كل تعليق رقم الصفحة ورقم السطر الوارد فيهما نص
الكلام المعلق عليه .

وهكذا يتبين من كل ما تقدم مختلف الفواحي المتصلة بهذه الرسالة التي يسعدني
أن أقدمها اليوم بين يدي المشتغلين بالدراسات الفلسفية الإسلامية عامة ، والمعنين
بفلسفة الشيخ الرئيس وعقيدته خاصة ، كما يسرني أن أحمّد لكل من صديقي وعضدي
الأستاذ كامل أحمد محمد ، وتلميذي الصديقين الأستاذ أبي الوفاء الغنيمي التفتازاني ،
والأستاذ محمد رشاد رفيق ، ما قدم من عون ، وما بذل من جهد ، إبان العمل على إخراج
(توفيق التطبيق) من صورته الفوتوغرافية إلى صورته هذه المطبعية ، الذي أرجو أن
أكون قد وفقت فيما قدمت به له ، وما حققت منه وما علقته به عليه ، إلى أداء

بعض ما ينبغي أدائه نحو الشيخ الرئيس ، من إحياء ذكره ، وتخليد أثره ، بدراسة
ما خلفه من مصنفات ، وبحث ما أبدى فيه من آراء ومقالات ، دراسة وبحث
قوامهما المنهج العلمى ، وغايتهما إحياء تراثنا الإسلامى ؟

محمد مصطفى ملحمى

القاهرة : ١١ جادى الأولى ١٣٧٣ هـ
١٦ يناير ١٩٥٤ م



توفيق النطيق

في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثني عشرية
لعل بر فضل الله الجليلاني

تقديم وتحقيق وتعليق

الدكتور محمد مصطفى حلي

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف بكلية الآداب

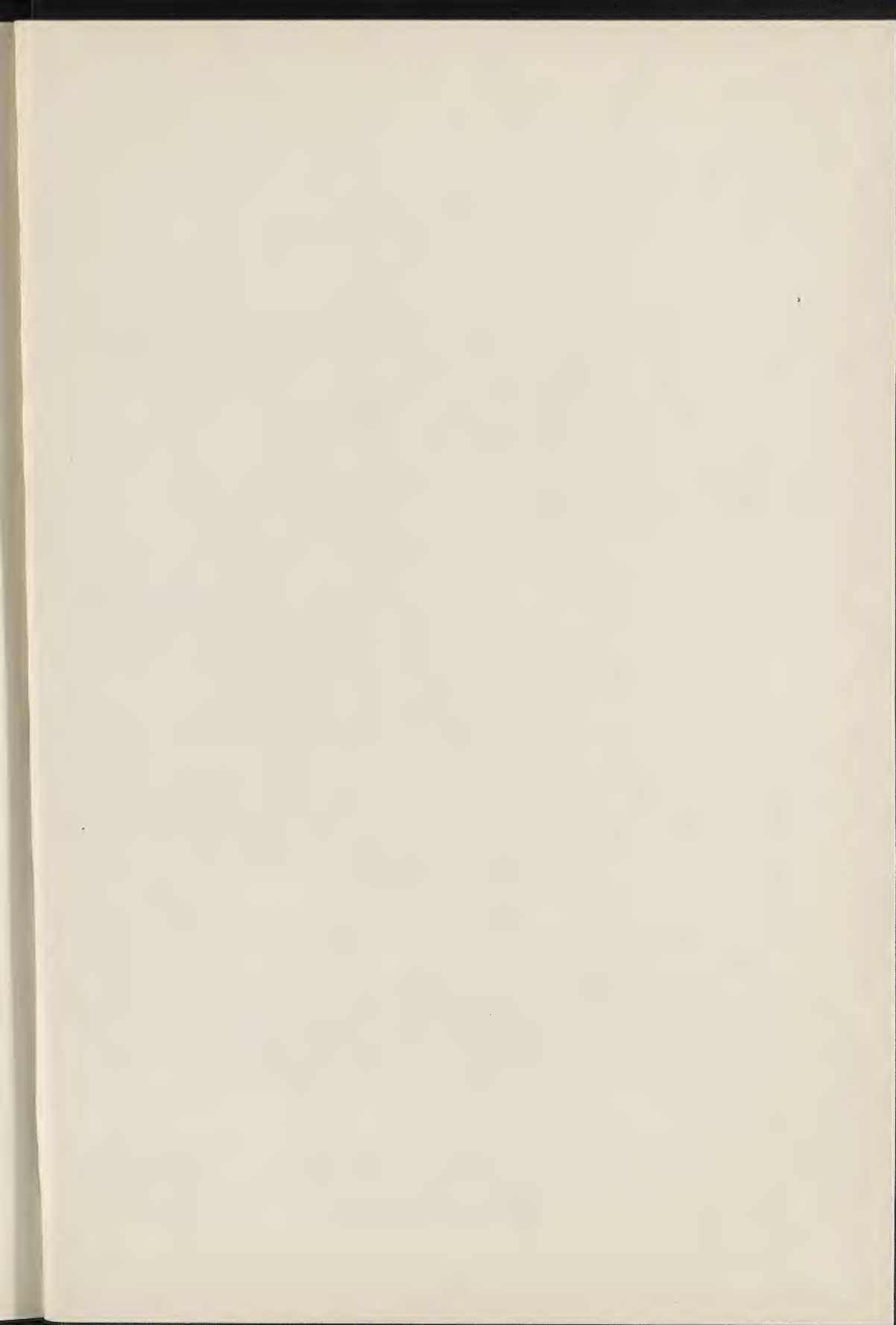
بجامعة القاهرة

الطبعة الأولى

[١٣٧٢ هـ — ١٩٥٣ م]

طبع بدار إحياء الكتب العربية

عيسى البابي الحلبي وشركاه



مقدمة المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله إيماناً بوحديته ، وإقراراً بصمدانيته ، والشكر على إتمام نعمته بولادة أمته ، والصلاة على سيد بريته محمد وآله المصطفى من عترته .

أما بعد :

فيقول أضعف عباد الله ، وأحوجهم إلى غفران الله ، علي بن شيخ فضل الله الجيلاني القوني الزاهدي : قد وقعت في مجلس بعض السادات الكرام ، مع ^(١) العلماء العظام ، حفظهم الله تعالى عن الآلام والأسقام ، في بلدة الشيراز في سنة ألف وستين واثنتين من هجرة خير البرية ، عليه ألف ألف تحية ، [حيث] شرع بعضهم بالمقال ، بأوصاف أهل التفضل والحال ، من السلف والخلف من أكابر العلماء ، وأساطين الحكماء ، رضوان ^{١٠} الله تعالى عليهم ؛ وينجر ^(٢) الكلام بأحوال الشيخ الرئيس ؛ ونسبه بعضهم إلى الكفرة زخرقة ، وبعضهم إلى أهل السنة غرة ^(٣) ، وبعضهم إلى الزيدية جهالة ^(٤) . ويطول الكلام فيما بينهم في هذا المقام ^(٥) ، ولا حاصل لهم من هذا المقال إلا القيل والقال وإظهار الكمال . ثم توجه واحد منهم إلى فقال : ما ظنك في حقه من الحال ^(٦) ؟ قلت : إن بعض الظن إثم فلا تبال ، ونعتقد في حقه ما هو حقيق به أنه موحد مؤمن ^{١٥} من الإمامية . ثم قال : ما الدليل أنه من الإمامية ؟ قلت : ما قاله في آخر فصل ^(٧) من كتابه الشفا في الخليفة والإمام ، بحيث لا يخفى على ذوى الأفهام .

والعجب كل العجب أنه لو قيل لهؤلاء الذين ينسبونه إلى الكفر : أكان هو من أبناء المسلمين ؟ يقولون : نعم . ولو قيل لهم : أنتم ^(٨) أفضل وأفهم وأذكى منه ؟

(١) في ط من . (٢) سقطت في ع . (٣) في ط هفوة ، وسقطت في ع .

(٤) في ط ، ع جهلة . (٥) في ع المقال (٦) في ع الخيال

(٧) في ط ، ع الفصل . (٨) في ط ، ع أنتم .

يقولون : لا . ولو قيل لهم : أكان (١) انصرافه عن دين آبائه لأمر الدنيا ؟ يقولون : لا . حينئذ ليت شعري لم صار هذا من الكافرين ، وهؤلاء من المسلمين ؟ فلا يقولون بما لايعلمون إلا تقليدا للأشاعرة الذين ينكرون جميع قواعد الحكمة من العلية والمعلولية ، واللزوم والوجوب ، وغيرها من الأصول الحقبة البرهانية ؛ وما قالوا في التهافتات من المزخرفات يدل صريحا على عدم إدراك كلام الحكماء والاطلاع بمرامهم ؛ وما نسبوا إليهم من عدم العلم بالجزئيات توهم ، وإنكار الحشر الجسماني افتراء ، والقول بقدم العالم اشتباه ، لأن للقدم في اصطلاحهم معاني كثيرة ، واحد منها مختص بالواجب ، وانتساب غيره لغيره ههنا لا ينافي الشريعة عند أولى النهى كما فصلنا في حاشية الإشارات والشفاه ، [و] لا يناسب ذكره ههنا . والمقلدون للأشاعرة لا يشعرون بحيث (٢) يظنون أن ما يقولون به نصره للدين ، ولا يعلمون أنه (٣) عداوة به ، ومضرة عليه ، فيقولون بما لا يعلمون (٤) .

ولما سمع هذا المقال ، بعض أهل الفضل والحال ، والحريص في طلب السكال ، والمجد بإظهار الحق على ما قال : خذ العلم من أفواه الرجال ، التمس منا (٥) أن نفسر هذا الفصل بروية (٦) ، ونبين على ماهو رأيه ، ويحقق الحق ، ويبطل الباطل . وبالف فيه حق المبالغة حتى يلزم منا إنجاح طلبته على نهج مطلبه ، مع ضيق المجال ، وتشتت البال ، واختلاف الأحوال (٧) ، وقلة البضاعة ، وعدم المهارة في صناعة الكلام على وجه السكال ، وأستعين بالله على جميع الأحوال (٨) ، إنه هو الولي التوفيق ، وبالإهداء حقيق ، وبالإلهام وثيق .

اعلم أيها الأخ الشفيق ، والعالم الوفيق ، إن أردت أن تشرب كأسا من الرحيق ، وجرعة من التحقيق ، فاشرع أولا بهذيب الأخلاق ، واقلع عن (٩) باطنك فوافي (١٠) النفاق ، واشتغل بالتخلية والتحلية على نهج الشريعة الشريفة ، كما أشار إليها سيد العابدين ،

(١) في ط ، ع أن . (٢) في ط ، ع بحيث لا يشعرون . (٣) سقطت في ط .

(٤) في ط ، ع لا يقولون . (٥) في ط ، ع مني . (٦) في ط برويته .

(٧) في ط ، ع الحال . (٨) ورد بعد ذلك في ط : « إنه هو الولي المتعال ، لإخلاصا

بتوفيقه ، واعتمادا بهديته ، وتوكلا بإلهامه » ، وهو لا يكاد يخرج في معناه عما ورد في ط ، ع من قوله : « إنه هو ولي التوفيق ، وبالإهداء حقيق ، وبالإلهام وثيق » . وأكبر الظن أن تكون تلك الزيادة التي وردت في ط من وضع الناسخ . (٩) سقطت في ط .

(١٠) سقطت في ط .

وإمام المتقين عليه ألف ألف التحية ، في الصحيفة الكاملة أولاً في مكاره الأخلاق ومذام الأفعال ، وثانياً في مكارم الأخلاق ومرضى الأفعال ، ولا يحصل بدونها القرب والوصال .

- ونذكر لك نبذة مقتبسة من القرآن ، إشارة إلى عناية ولي الإحسان ، موعظة للعالمين ، تبصرة للسالكين ، مقدمة للعاشقين ، تذكرة للعارفين ، كما قال عز من قائل: ٥
- « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون^(١) » . وهذه الكلمات القرآنية ، والتنبيهات الفرقانية ، تشمل على ١٠
- جميع الكلمات الإنسانية مجملة ، علمية كانت أو عملية ، وعليك استنباطها من القرآن مفصلة ، لتعلم أن هذه الدار هى دار الاستكمال ، ولو لم يحصل فيها الاستبصار ، لكان القلب أعمى فى دار القرار ، كما قال عز من قال : « ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلاً^(٢) » . فاجتهد لئلا تضل عن سبيل الحق ، « والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبيلاً^(٣) » ؛ وطهر قلبك عن الدنيا ومتاعها طهوراً ، حتى يكون معيكم ١٥
- مشكوراً . فإذا خلصت عن دار الغرور ، ومريض الشرور ، وصلت إلى مقام الحضور ومحل السرور ، وطلعت شمس المعارف عن مطالعها ، وتنور^(٤) القلب ؛ وأشرقت الأرض بنور ربها ، وترتفع^(٥) أعظية ظلام الجهالة عن مشكاة الضمائر ، وتتلأأل أنوار العقول من البصائر ، « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد^(٦) » . فإذا ظفرت بهذا المقام فقد فزت فوزاً عظيماً ، ورأيت نعيماً وملسك كبيراً ، وهذا يكون من جملة سفرك ٢٠
- إلى الله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . وذكر هذه النصائح فى هذا المقام لكونها مناسبة

(١) سورة البقرة ، آية ١٧٧ . (٢) سورة الإسراء ، آية ٧٢ .

(٣) سورة العنكبوت ، آية ٦٩ . (٤) فى ط ، ع تنورت .

(٥) فى ط ، ع ترفع . (٦) سورة ق ، آية ٢٢ .

لهذا المرام ، لأن هذه الملكة الكمالية والدرجة العالية لا تحصل بدون الحكمة الكاملة والأعمال الصالحة . وهي منجية إذا كانت مأخوذة من الشريعة^(١) الغرا ، بالتمسك بالعروة الوثقى ، ومتابعة أئمة الهدى عليهم الصلوات والتحيات ، من مفيض الخيرات والبركات .

وإذا عرفت هذا فاعلم^(٢) أن هذه الرسالة مشتملة على مقالتين .

•

(١) في ط شريعة .

(٢) إلى هنا تتفق نسختا ط ، ع ، وما يأتي بعد ذلك وارد في ط وساقط في ع ، وسنشير إلى نهاية السقط في موضعه بعد . على أن نسخة ع قد زادت بعد ذلك العبارة التالية : « . . عن المقصود من تحرير هذه الرسالة بيان . . . » .

المقالة الأولى

في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية



المقالة الأولى

في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية

وفيه فصول

الفصل الأول

- ٥ اعلم أن كل ما يتصور في العقل إما ضروري الوجود باعتبار أنه في الخارج ، أو ضروري العدم في الخارج ، أو لم يكن ضروري الوجود والعدم في الخارج ، بل له في حد ذاته في الخارج صلاحية الوجود والعدم . ويسمى الأول واجبا ، والثاني ممتنعا ، والثالث ممكنا : فلو لم يكن الواجب في الخارج فيما بين الموجودات موجودا ، لم يكن شيء في الخارج موجودا ؛ أما الممتنع فلا أنه لا يكون له صلاحية الوجود ، فهو عدم محض فلا يكون موجودا ؛ وأما الممكن فلا أن ما حصل له في ذاته في الخارج هو ١٠ قابلية الوجود لا الوجود ، فوجوده في الخارج شيء غير سنيحه ، لأن سنيحه كله من هذا القبيل ، والغرض أنه لا يكون شيء آخر من غير سنيحه موجودا ، فيلزم أن لا يكون شيء في الخارج موجودا ، وهو باطل بديهية ، فيكون الواجب موجودا في الخارج ، وهو المطلق ضرورة .

الفصل الثاني

في برهان التوحيد وعينية الصفات

إذا أثبتنا واجباً في الخارج ، ثبت به التوحيد أيضاً : لأن وجوب الوجود عبارة عن أعلى وأشد مراتب الوجود . ولو كان متعدد ، لم يكن هو أعلى وأشد مراتب الوجود بهذا التقرير ، ولم يرد شبهة افتخار الشياطين ، كما لا يخفى على المتأملين . ويلزم منه أيضاً كون جميع الصفات الحقيقية للباري ^(١) عين ذاته ، بمعنى أن يصدر عنه لذاته بذاته جميع ما يصدر عن غيره مع صفاته ، وإلا يلزم الإمكان أو الدور ، والنسبة لسكها مستحيلة ، فيجب أن لا تكون زائدة .

(١) في ط الباري .

المقالة الثانية

في أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية
في مسألة الإمامة ويخالف المخالف كله في هذا المرام



المقالة الثانية

في (١) أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية
في مسألة الإمامة ويخالف المخالف كله في هذا المرام .

وإذا عرفت هذا فاعلم عن المقصود من تحرير هذه الرسالة بيان أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية في مسألة الإمامة ، ويخالف المخالف كله في هذا المرام : فالجواب ٥
بناؤلا بيان هذه المسألة على مذهب الإمامية ، ثم تفسير كلام الشيخ وتطبيقه عليه على وجه لا يعتريه الشك فيه للمنصف الذكي ، ولا كلام لنا مع المعاند العجبي ، والعمدة فيهما إثبات وجوب كون الإمام معصوما .

وطريق كون الإمام معصوما على مذهبننا بوجهين (٢) : الدلائل النقلية ، والبراهين العقلية . ونختص في هذه الرسالة بالبرهان العقلي ، لأنه هو في المعارف أحكم ، وفي إفادة اليقين أتم ، ونقتصر منه بما أعطاني ربي ، لأنه أوثق عندي .
ويمكن لنا إثبات إمامة على عليه السلام وخلافته بمسلكين : أحدهما بطريق البرهان لدوى الأفهام ، وثانيهما بمتفقات الفريقين للعوام ، ثم يجرى على جميع أئمة الأنام عليهم الصلاة والسلام . ونذكر طريق البرهان أولابأنحاء مختلفة ، وبمناهج متعددة ، لاختلاف استعدادات الإنسان لتحصيل اليقين بطريق البرهان . وإذا كانت المناهج متعددة ، ١٥
والمقدمات مختلفة في الظهور والخفاء ، فلا يحصل الحرمان لأحد من أولى النهى ، فيكون في (٣) الإفادة أعم ، وفي تحصيل اليقين أتم .

(١) تحقيق الكلام في الإمامة

اعلم أن تحقيق الكلام في الإمامة مبنى على سبع مسائل : أولها في تعريفها ؛ وثانيها في أنه (٤) هل يجب نصب الإمام بعد انقراض زمان النبوة أم لا ، وعلى تقدير وجوده إما على الحق أو على الخلق عقلا أو سمعا ؛ وثالثها أى شئ يقتضى وجوده بين الخلائق ؛ ورابعها ذكر الصفات التى يجب أن يكون الإمام متصفا بها ؛ وخامستها البحث ٢٠

(١) إلى هنا ينتهى ماوقع من سقط في نسخة ع ، وما ورد من زيادة في نسخة ط ، وأشرنا إلى بدايته في ص ٦ هامش ٢ من متن هذه الرسالة . (٢) في ع وطريق إثبات وجوب كون الإمام معصوما على مذهبنا بوجهين . (٣) في ط من . (٤) في ط ، ع أنها .

عن تعيين الإمام في زمان الشريعة ؛ وسادستها هل يجب أن يكون الإمام موجودا دائما ، وهل يجوز زمان التكليف حال غير وجوده ، أو في بعض الزمان أم لا ؛ وسابقتها في عدده .

وفي كلها ذهب من ذهب ؛ ولكن مذهب الإمامية رضوان الله عليهم أنه يجب نصب الإمام على الله تعالى عقلا ، وبالسمع كشفا ، ويجب وجوده دائما عقلا ، وتعيينه وعدده سمعا ، وقيل يمكن إثبات تعيينه عقلا ، ولو كان المراد خاصا لا عاما فلا يكون بعيدا .

وهذه المسائل كلها لا يكون محتاجا إليها ههنا ، بل المحتاج إليها ههنا : تعريف الإمام وأوصافه ، وتعيينه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم . وما يحتاج إليه نذكره مفصلا ، وما لا يحتاج إليه قد نشير إليه مجالا للمناسبة^(١) .

(٢) تعريف الإمامة

١٠

وأما تعريف الإمامة فاختلف القوم فيه ، واختيارهم أنها رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وعرفها المحقق الطوسي في بعض رسائله : الإمام هو الإنسان الذي له الرئاسة العامة في أمور الدين بالأصالة في دار التكليف . وهذا التعريف أحسن وأفيد مما اختاره القوم وغيره من العلماء ، لسلامته^(٢) عن النقض والمنع ، ولكونه مطردا في مواضع الاستعمال ، وموافقا لكلام الأئمة الأطهار ، لأن الإمامة بأمر الله وتأييده ، ونصب الإمام من قبله ، لكن النبي صلى الله عليه وسلم يبين^(٣) هذا الأمر بأمر ربه ، فتكون خلافة الإمام أصالة من الله بأن يكون نائب مناب^(٤) نبيه عليه السلام . والأخبار بهذا المعنى كثيرة من المصدقين^(٥) ومذكورة في الكافي وغيره من [كتب] الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين .

٢٠

وبما ذكرنا بطل قول من توهم أن قيد الأصالة للاحتراز عن نائب يفوض إليه الإمام عموم الولاية ، فإن له رئاسة عامة ، لكن ليست بأصالة . ثم اعترض بأن هذا النائب يخرج بقيد العموم ، فإن النائب المذكور لا رئاسة له بالنسبة إلى^(٦) إمامه ، فلا تكون عامة . فإن قلت : إذا كان له أصالة من الله كما حققت ، فلا يكون الفرق

(١) في ع مناسبة . (٢) في ط سلامته . (٣) في ط مبين . (٤) في ع نائبا مناب . (٥) في ع الصادقين أو العارفين . (٦) في ط ، ع بالنسبة على .

حينئذ بين النبي والإمام ، فلا يكون الحد مانعا . قلنا : الفرق بين ، لأن الإمام منصوب من الله أصالة بأن يكون نائبا للنبي ، والنبي لا يكون نائبا . فمعنى النيابة مأخوذ من معنى الإمام بهذا المعنى ، فلا يحتاج إلى قيد زائد للفرق كما اعتبر بعض المتكلمين ، وزاد بواسطة النبي أو البشر ، بل يضر ، لأنه إذا كان منصوبا من النبي لكان من الخلق لا من الحق ، فلا يكون من مذهبنا . وما قيل في بيان الفرق أن في معنى النبي والرسول [ما] لا يكون معتبرا أن يكون عاما بخلاف الإمام ، ليس بجيد ، لأن معنى الإمامة فيما نحن فيه فرع وتابع للنبوة . فلو^(١) كان نبوة النبي ورسالته عاما في أمر الدين والدنيا للكافة كما لنبينا ، تكون إمامة نائبه ووصيه أيضاً للكافة عاما . ولو كان للبعض ، كما للأنبيا السابقة عليهم السلام ، تكون إمامة أوصيائه أيضا للبعض مثل نبيه ، وإلا^(٢) يلزم زيادة الفرع على الأصل ، وهو غير جائز . وما استدلوا بوجوب عمومته ١٥ يكون بالنسبة إلى أمة نبيه جمعا بين الدليلين فلا ينافيه . وما قيل إن إبراهيم عليه السلام صار بعد مرتبة النبوة إماما ، فلا ينافيه أيضا لكونه بمعنى آخر ، لأن لفظ^(٣) الإمام مشترك بين معان مختلفة — كما بين في موضعه — قال العلامة الحلي^(٤) : في رياسة عامة في الدنيا والدين لشخص من الأشخاص ، وفيه ما فيه . وإذا عرفت هذا فنقول : الإمامة رئاسة من الله عامة في الدنيا والدين بنيابته على جميع أمته .

(٣) الصفات التي لا بد أن يتصف بها الإمام

الصفات التي لا بد أن يتصف الإمام بها عشرة : الأول العلم الكافي بحقائق الأشياء من أمور الدين والدنيا ؛ والثاني الشجاعة ؛ والثالث الكرم ؛ والرابع حسن الخلق والخلق ؛ والخامس حسن الرأي والتدبير ؛ والسادس الصبر في الحزن والبلاء والفتن ؛ والسابع الأفضلية في رعيته من جميع الجهات والاعتبار ؛ والثامن البراءة والطهارة ٢٥ عن جميع العيوب المنافرة فطرية أو عرضية ؛ والتاسع ظهور الآيات وخارق العادات والمعجزات منه ؛ والعاشر العصمة ، واختلف^(٥) في تعريفها من قال بها :

(٤) العصمة

قالت الحكماء : هي ملكة في النفس لا يصدر من صاحبها معها المعاصي .
وقالت المعتزلة : هي لطف على المكلف لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب ٢٥ المعصية مع قدرته على ذلك .

(١) في ع فلما . (٢) في ط فلا . (٣) سقطت في ط . (٤) في ع « وقال علامة الحق رحمه الله تعالى » (٥) في ط ، ع واختلفوا .

وقالت الأشاعرة : هي القدرة على الطاعة ، وعدم القدرة على المعصية .

وقيل : هي صفة بدنية أو نفسانية مختصة ^(١) ، تقتضى امتناع المعاصى ^(٢) معها .
وقال العلامة الحلى رضى الله عنه فى بعض تصانيفه : العصمة لطف يفعله الله تعالى
بالمكلف لا يكون له مع ذلك داع إلى ^(٣) ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته
على ذلك . ٥

وقال المحقق الطوسى فى بعض رسائله : العصمة هي ما يمتنع المكلف معه ^(٤) من
المعصية متمكنا فيها ولا يمتنع منها مع عدمه . وما ذكره المحقق أحسن مما ذكره غيره .

على أن شيئا منها لا يخلو عن شيء : وإن تعرضنا لبيان نقضها وخللها والنقود
والردود فيها لطال الكلام ، فلا يكون مناسب المقام ، فينبغى أن نعرفها على نهج
الصواب بعون الله الحكيم الوهاب ، ليعلم منه حقيقة المقال ، موافقة لمورد الاستعمال على
وجه السكال بريئة عن النقص والخلل ، مشتملة على جميع العلل ، كما هو معتبر عند أهل
الصناعة والعمل ، وهو أن العصمة قوة روحانية وموهبة فطرية مختصة بالنفوس القدسية
لاستعدادها اللاتى ^(٥) ، لتحصل بها حقايق مشاهدة عقلية بقدر طاقتها على ما كان عليها ،
ولا يحصل معها العحيان والسهو والنسيان ، وإن كان ممكنا لها لذاتها .

١٥ لكن تحقيقها على وجه الاستحسان يقتضى تعريف النفس الناطقة ، وبيان
جوهريتها وتجردها ، وذكر مراتب الموجودات فى المركبات السكائنة ، لئلا يبقى
بعدها ^(٦) ريب وشين ، كأن كلها رأيت بالعين ، لتسكون إفادة البرهان كالمشاهدة فى
الأعيان ، ونختص ^(٧) ههنا بالبرهان ، الذى أفاض علينا ولى الإحسان فنقول أولا :

(٥) النفس الناطقة وجوهريتها وتجردها وذكر مراتب الموجودات

٢٥ النفس الناطقة : جوهر مجرد عن المادة فى حد ^(٨) ذاتها ، وتتصرف فى البدن آلاتها ،
وشأنها إدراك العقولات ومشاهدتها بقدر طاقتها . ويعلم منه أن لها قوتين : علمية
لتجردها ، وعملية لتصرفها فى البدن ، وكل منهما يصلح أن يكون مطابقا للواقع ،
ومصالحا ونفعا فيه ، أو مخالفا له وفسادا وضرا عليه ، فيحتاج إلى معلم لا يكون فى
طوره الخطأ والخلل ، ويكون معصوما عن النقص والزلل .

(١) فى ط مختلفة . (٢) سقطت فى ط .

(٣) فى ط ، ع على . (٤) فى ع معها . (٥) فى ط ، ع الذاتية

(٦) فى ع بعده (٧) فى ط ، ع ونختصر . (٨) سقطت فى ع .

وأما بيان جوهرية النفس الناطقة أن الممكنات كلها ، إما أن تسكون جوهرًا أو عرضًا ؛ وما يكون له في وجوده الخارجى استقلال واستقرار في ذاته بدون تابعيته غيره ، بحيث لا يكون^(١) وجوده في نفسه عين وجوده لغيره فجوهر ، وبعبارة عرض . والنفس مستقلة بذاتها ضرورة ، فتسكون جوهرًا^(٢) ، ولها خواص الجوهر أيضا . ومنها أن الإنسان كله^(٣) متصور^(٤) الأشياء ، وممثل في نفسه الصور والأشكال .
والهيئات وغيرها ، وقد تزول عنها ، وهى باقية بذاتها ، وهو من خواص الجوهر ، فهى جوهر .

وبيان أن النفس الناطقة مجردة ، لا تسكون جسدا ولا جسمانيا للخاصة التى لا توجد في الجسمانيات ، وهى إدراك ذاتها وآلاتها وآثارها والعلم بالعلم بها ، وهى من خواص المجردات ، ولا توجد في الجسمانيات ، فهى مجردة . ولأن الأفعال الإرادية التى بها تمتاز الحيوانات عن الأخوات^(٥) ، إما جلب المألّم أو لدفع المنافر ، وهى تابعة للشهوة والغضب [فى] الحيوانية ، فلا يمكن للحيوان بما هو حيوان أن يترك مشتهيات الطبيعة بإرادته ، وارتكاب منافر الطبيعة باختياره ، ويلاحظ في الأفعال الاختيارية مآله . والإنسان بما هو إنسان يترك ما يشتهى باختياره ، ويختار ما يخالف طبيعته بإرادته لمصالح مآله ، بل يترك ما حصل بالفعل مما يشتهى طبيعته ، ويطلب حصول ما لا يحصل له بالفعل .
مما لا يشتهى طبيعته لمصالح المعاش في الدنيا وتحصيل الثواب في العقبى ، بل يرتكب^(٦) الأفعال الشاقة بالتدبر والتفكير والرياضة الشاقة لتحصيل ما لا يحصل له من شئ ، ولو حصل له لا يكون في مقولة الجسمانيات ، ولا من لذات المحسوسات ، بل مباينا لهما ، فيكون طالبها نورا مجردا نورانيا ، وبه ترك الفضول وطلب القبول . والتدبر خصوصا على وجه الصواب ، لا يمكن أن يحصل لغير أولى الألباب . وهذا دليل تنبئين به مجرد النفس الناطقة ، هدايا الله إلى صراط مستقيم بفضل العليم .

(١) فى ط بحيث يكون (٢) سقطت فى ط (٣) فى ط ، ع الناس كله وهذا تحريف لا يجعل للعبارة معنى ، والأنسب أن يصحح هذا التحريف على الوجه الذى أثبتناه ، إذ جملة الإنسان — كما هو متفق عليه عند الفلاسفة — إنما هى من نفس وبدن ، وتأليفه على هذا النحو هو الذى يجعله قادراً على إدراك الصور الحسية والعقلية وتمثيلها
(٤) فى ط ، ع تصور (٥) سقطت فى ع (٦) فى ع يركب .

وأما ذكر المركبات السكائنة لقوايد : فإذا اطلعت عليها على ما كان عليها لا يحتجب ما سمع من القيل والقال ، ولا يختلج الرب في البال ، وتنكشف لك حقيقة الأحوال :

فاعلم أن المركبات السكائنة من الجمادات والنباتات والحيوانات ، لكل واحدة منها مراتب كثيرة متفاوتة في الشرافة والحسنة ، وكل ما هو أقرب باعتدال حقيقى ووحدة معنوية يقبل في مبدأه أشرف صورة لاعتدال مزاجه من أدناها إلى أعلاها ، وشرافة إحداها على ^(١) الأخرى لزيادة قوة أو كمال أو آثار لا توجد في غيرها ؛ فحينئذ المركب منها بما هو مركب أشرف من أجزائه وبسائطه لأن فيه قوة مزاجية أو صورة كمالية لا توجد في بسيطه .

وكذا حقيقة النبات بما هو نبات أشرف من حقيقة الجماد ، لأن فيه جوهرًا ناميًا لا يوجد في الجماد . وكذا حقيقة الحيوان بما هو حيوان أشرف من حقيقة النبات ، لأن فيه جوهرًا آخر هو مبدأ الحركة الإرادية . وحقيقة الإنسان بما هو إنسان أشرف من حقيقة الحيوان ، لأن فيه جوهرًا نطقيًا ^(٢) لا يوجد في سائر الحيوانات .

وأعلى مراتب كل سافل يتصل بأفق ما فوقه : فأعلى مراتب الجماد يتصل بأفق النبات بالخواص والآثار ؛ وأعلى مراتب النبات كالنخل يتصل بأفق الحيوان بالخواص والآثار ؛ وأعلى مراتب الحيوان يتصل بأفق الإنسان كالفرس والقردة بالخواص الكثيرة والأفعال الشبيهة : فالفرس بالفراسة والكمال أقرب ، والقردة بالجزئيات الحسية أشبه لأنها تفهم الإشارة الحسية وتمسخر وتضحك وتلعب بالنرد والشطرنج وغيرها : فكل حيوان أشرف في نفسه ، ففى قبول التعليم أتم من غيره . وكذلك أعلى مراتب الإنسان من أفراده العالية متصلة بالملائكة والروحانيات بالعلوم اليقينية الشهودية ، وبارتباطهم بعالم الربانية بقوة الروحانية بصلاحية الذاتية للإلهامات الإلهية . فوجب أن تكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة ^(٣) ، وإلا لم يكن بينها وبين غيرها الفرق بين أفرادهم فرقا بينا خالقيا . وبهذا الاتصال ظهر ثمرة بيان التفاوت بالكمال والنقص بحسب

(١) في ط إلى (٢) في ط نطقية ، وفي ع لطيفة (٣) في ط ، ع معصوماً .

الفترة بين أفراد الموجودات من المركبات السكائنة من الجماد إلى الانسان ، وكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة^(١)، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

وهذه الأفراد العالية قليلة الوجود في الأزمان لما ورد في القرآن : « وقليل من عبادى الشكور^(٢) » . ولكون أبدانهم من المركبات العنصرية فوجودها موقوف^(٣) على شرائط كثيرة من المقارنات البعدية ، وأقربها باعتدال الحقيقة المزاجية ، وموافقة الأوقات الأربعة للكمال^(٤) ، وغيرها من المناسبات ، كما هو المذكور في المطولات ، لفيض من المفيض لاستعدادها النفس القدسية لمناسباتها ، وهى أشرف النفوس فطرة ، وهى فى ذاتها مائلة بمحسنات الأشياء ، وصارفة عن قباحها ، لذاتها ولمشاهدة حقايق الأشياء على ما كان عليها ، كمشاهدة الغير القدسية لمحسوساتها ، وإن أمكن حصولها^(٥) فيها ، فيقدرون بها . لكن هذه المشاهدات والاتصال بالروحانيات والتذاذها بها صارفة عن القبائح كلها ، فيكون معصوما عنها . وأخس مراتب الإنسان من أفراد السافلة يقابل أشرفها فى ميلها فطرة للشروع ورغبة للفجور ، وفى اقتضاء طبعها للمحسوسات وانغمارها فيها بالشهوات الحيوانية والغضبية الردية ، وإن أمكنهم الانحراف عن مقتضى الطبيعة بالتعليم والاكتساب ومتابعة الأشرف ، لأن طبيعتهم شهوية لا غير (.....)^(٦) مختارة لا مضطرة ، وإرادتهم غير مجبورة للطبيعة ، فيمكن لهم تحصيل الكمال ، ١٥ والخلاص عن النقص والوبال ، بالاكتساب ومتابعة أولى الألباب .

على أن إرادة الحيوانات مجبورة للطبيعة^(٧) ، ومحكومة بها ، وقد تكون بالتعليم ومتابعة الجبرية والانقياد^(٨) ، غير الطبيعية ، فصارت المهية وإن كانت مقتضى طبيعتها بهيمية وحشية أو سبعية . فالإنسان بطريق الأولى صار بالمتابعة والانقياد وقبول التعليم من السعداء ، وإن كان تقتضى طبيعته الشقاء^(٩) ، لغلبة الحيوانية المائلة إلى ٣٠ البهيمية أو السبعية أو الشيطانية : فإن أطباء النفوس جعلوا النفوس الناقصة^(١٠) كاملة ،

(١) فى ط ، ع معصوماً (٢) سورة سبأ ، آية ١٣ (٣) فى ط ، ع موقوفة

(٤) فى ط السكائية . (٥) فى ط حصولها

(٦) فى نسخى ط ، ع لفظة ليست قراءتها من اليسر بحيث تتفق مع السياق وتؤدى معنى .

(٧) فى ع بالطبيعة . (٨) فى ط وانقياد . (٩) فى ع الشقاوة .

(١٠) فى ط الناقطة .

والشريرة الأعمال صارفة عن القبح مائلة إلى الحسن، كما أن أطباء الأبدان جعلوا الأبدان المنحرفة بالأهوية الدوائية مستقيمة، والأمزجة الباردة حارة، والحارة باردة. وإذا تابعوا الهوى، وانصرفوا عن انقياد أولى النهى، صيروا من إخوان الشياطين، ولا ينفع لهم حينئذ شيء من المعاجين، « وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ^(١) » ، « وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون ^(٢) » ، وما لم يسدوا ^(٣) طريق الانقياد والاسترشاد عليهم لاستكبارهم، والإصرار بفسوقهم، لم يكونوا محرومين من ^(٤) غفران الله، « سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم، إن الله لا يهدي القوم الفاسقين ^(٥) » .

وله مرتبة الوسط بين الموجودات من الروحانيات والماديات : لأن في الملائكة والروحانيات عقلا ولا شهوة ، وفي الحيوانات شهوة ولا عقلا ، وفي الإنسان كلاهما حاصل . لكن يمكن له التجاوز عنهما بالاكتساب : لأنه له كمالان : كمال فطرى ، وكمال كسبى . ومناط التكليف به وزمام الاختيار بيده وإرادته . فإن ذهب إلى جانب العقل ، وغلبه على الشهوة ، وجعل الشهوة مطيعة وتابعة للعقل ، فعمل بقانونه على وفق مصلحة الحال والمآل ، صار أفضل من الملائكة . وإن غلب الشهوة على العقل ، وجعل العقل تابعا للشهوة ، صار من الحيوانات ، بل أضل وأخس منها ، كما قال عز من قال : « أولئك كالأنعام بل هم أضل ^(٦) » ، وله اختيار كلا السبيلين ، وكما له فى سلوكه الطبيعى الحسى من النطفة إلى خلق آخر . وإن سلب عنه صفة الحيوانية ، واتصف بملكية الملائكية ^(٧) ، ليعود إلى ربه ^(٨) المنتهى ، فصار من العليين ، وكان من المقربين . وإن قوى له صفة الحيوانية ، وتنزل إلى مرتبة السفلى ، فصاروا بالفعل فيها ، وغشيت أبصارهم ، وبطلت بصيرتهم ، كما ختم على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، فيزيد نقصانهم شيئا فشيئا ، حتى يزيل عنهم استعداد الكمال ، وكانوا كالخجاجة بل هم أشد قسوة منها ، ولا يقبلون الهدى ، وهذه مرتبة الكفار المجاهدين ، والأشرار

(١) سورة يس ، آية ١٠ . (٢) سورة التوبة ، آية ٨٧ .

(٣) فى ط ، ع يصدوا . (٤) فى ط عن . (٥) سورة المنافقون ، آية ٦

(٦) سورة الأعراف ، آية ١٧٩ . (٧) فى ع الملائكة . (٨) فى ع رتبة .

المعاندين ، وكثيرهم بالشیاطین ، وخلدوا معهم فی نار الجحیم ، ومقرهم قعر أسفل السافلین ، وكانوا من المردودین .

وأما المتوسطات فیما بین المرتبتین كثيرة متفاوتة فطرة وكسبا (١) ، وبعضها فطرية بالنسبة إلى أعلى ، واكتسابه أدنى وبالعكس ؛ وبعضها فی كليهما ناقصة وبالعكس ، وبها تتفاوت الدرجات . وكل مراتب الإنسان تقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ، ولهذا كل الإنسان يحتاج إلى المعلم ، لأنه به يصل إلى ما خلق لأجله ، وبدونه لا يصل بمقامه وكماله : لأن المعلم المؤدب الحكيم يهdy أفراد الإنسان إلى صراط مستقیم ، بعضها بالموعظة واللفظ ، وبعضها بالجبر والعنف ، ليصرف ميلها عن الشقاوة ، ويرغب ميلها إلى السعادة : فإذا انقادوا بأمره ، وانزجروا بنهيہ ، يتم لهم بالتعليم والانقياد كمال النظر ، فيسيروا سيرة (٢) الملك بصورة البشر ؛ وإن لم ينقادوا بأمره ونهيہ ، صاروا الشيطان (٣) بصورة الإنسان ، وعليهم الخسران والنيان .

ومعلم أفراد الأشرف الأعلى هو الله تعالى والملائكة المقربون . ومعلم المرسلين هو الله بالاتفاق ، والملائكة بالاختلاف . ومعلم غير الأشرف يختص بأفراد الأشرف فالأشرف . والمنقادون فی جنات النعيم ، والمجاهدون فی نار الجحيم . وبعد ترقياتهم وتنزلاتهم يصل الكل إلى الواحد الحقيقي بمراتبهم وبقدر منازلهم ، ويصل كل واحد ما يستحق من ربه ، فيعود الكل إلى مبدأه ، ويرجع الكل إلى أصله ، ويتنقى الوسط والوسائط من البين ، وترتفع الحجب والأين ، وتبطل الغيرية الوهمية ، والأناية الاعتبارية ، ويشاهد بعين الحق الأعيان ، « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام (٤) » .

٢٠ (٦) الإنسان بين العصمة والعصيان

وإذا عرفت هذا ، علمت (٥) أن الإنسان وسط بين الموجودات ، وتفاوت أفراد الموجودات بالنقص والكمال فطرة (٦) ، وتفاوت أفراد الانسان فطرة (٧) وكسبا (٨) ،

(١) في ط كسبية (٢) في ط ، ع فيصروا بسيرة . (٣) في ط فصاروا الشيطان ، وفي ع فصاروا الشياطين . (٤) سورة الرحمن ، آية ٢٦ - ٢٧ . (٥) في ط ، ع فعلت . (٦) في ط ، ع فطرية . (٧) في ط ، ع فطرية . (٨) في ط ، ع كسبية .

والكسب^(١) في إتمام فطرتها دخل عظيم ، وبه تتكامل فطرتها : لأن أكثر حالاتها بالقوة كمالاً ونقصاً ، وبالإكساب يصير بالفعل بما تيسر له . والمكتسب على وجه الحسن والكمال لا يحصل إلا بالتعليم ؛ والتعليم المنجى اللائق بكل فرد فرد من أمر الدنيا والآخرة سلماً عن الميل في التقيط ، خالياً عن الإفراط والتفريط ، برياً عن الخطأ أصلاً ، موصلاً إلى الحق يقيناً ، لا يمكن إلا بتعليم رب العالمين ، ولا يحصله^(٢) عاصياً ومخطئاً .

ولا يحصل^(٣) هذا الاستحقاق والاستعداد إلا لأفراد الأشرف من المعصومين ، فيلزم وجود المعصوم بين الناس ، ليؤمن عن الميل والحيف والوسواس ، ولأن الحكمة البالغة والقدرة الشاملة والعناية الكاملة ، تقتضى وجود المعصوم فيما بين أفراد الإنسان ما دام زمان التكليف باقياً^(٤) ، ولأن وجود المعصوم نافع في أمر الدين والدنيا ، بل واجب ، لأن ما خلق لأجله ، لا يحصل بدونه . وإفاضة هذا الخير العظيم ، والعناية الجسيم (هكذا) ، لا تفوت عن الجواد الحكيم ، فكيف يجوز إفاضة وجود الأحسن ، وفقدان وجود الأشرف عن فيض الألف مع أمكان الأشرف !

على أن ظهور الخيرية في وجود المعصوم أظهر ، ومناسبة المعالول للعلة فيه أوفر ، بل وجود غير المعصوم طفيل لوجود المعصوم ، ووجود غير المعصوم في العين دال على وجود المعصوم في البين ، كما أن وجود الممكنات بأسرها دال على وجود الواجب تعالى ، وفيه سر عظيم لا يخفى على من له ذوق سليم .

والمعصوم بالاتفاق لا يكون إلا الأنبياء والأوصياء : لأن المعتبر في المعصوم بما هو

(١) في ط والمكتسب . (٢) في ط ولا يحصل ، وسقطت في ع .

(٣) من هنا تقرر زيادة في نسخة ع ليس لها مقابل في نسخة ط ، ولهذا أثرنا طبع هذه الزيادة بحروف مختلفة تمييزاً لها ، وسنشير إلى نهايتها في موضعه بعد .

(٤) في ع باق .

معصوم ، سواء كان نبياً أو وصياً ، ثلاثة أشياء كما ذكرها علماءنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم ، وهذه الأوصاف لا توجد في غيرها : الأول العصمة ^(١) عن المعصية كلها صغيرة أو كبيرة من أول العمر إلى آخره ، والثاني العصمة عن الخطأ ، والثالث العصمة عن السهو والنسيان ، وثبتت كلها بالبرهان ، إن شاء الله الرحمن .

واعلم أن تحقيق هذه الأمور على وجه البصيرة موقوف ^(٢) على بيان مقدمة : هـ
وهي أن تعلم أن للأنبيا والأوصياء أقساماً من العلوم كلها يقينية لا يعتريها خطأ ولا سهو و [لا] نسيان : لدنى ، وشهودى ، ووحى ، وإلهام ، وحس . وما يتعلق بالمعارف اللدنية ، وما يتعلق بالعباد بما هم ^(٣) عباد من الحلال والحرام والواجب والتدب والمكروه ، وأكثر ما يتعلق بأمور الآخرة ، [وحى ^(٤)] ؛ وأكثر ما يتعلق بأمور الدنيا من الصنائع وغيرها ، إلهام . وما حصل لغيرهم فكراً حصل لهم حدساً ^(٥) أو بديهية ، وما حصل لغيرهم بالحواس حصل لهم بالشهود والقياس ، أى بالانتقال من الظاهر إلى الباطن بكشف الحقيقة ، ويرى بعين القلب المعبر عنه بعين اليقين ؛ ومن ^(٦) كان هذا شأنهم أنبياء ، [فلا] يمكن ^(٧) أن يعرض لهم غلط وخطأ وسهو ونسيان ، لأن عروض السهو والنسيان والغلط على هذه العلوم غير معقول ، كالأ
يخفى على ذوى العقول .

١٥

على أن عروض الخطأ والغلط والسهو والنسيان ، لعدم رسوخ العلم في الجنان ، ولتشويش الخاطر وعدم تصفية الباطن ، ولاشتباهات الوهم والخيال ، ولعدم تسلط العقل بالبال ، وهذه كلها منتفية عن الأنبياء والأوصياء ، لكونهم شديدي القوى ، وعقولهم

(١) في ع المعصية . (٢) في ع موقوفة : (٣) في ع هو .

(٤) لم يرد في ع غير حرف الواو ، ولهذا رجحنا أن تسكوت اللفظة كلها وحى .

(٥) في ع حديثاً . (٦) في ع وما . (٧) في ع فيمكن .

فطرة إلى مرتبة الأعلى ، ولا اشتباهات توهم وخيال لهم ، لتسلط عقولهم على قوى
أبدانهم ، فيجب أن لا يعرض لهم خطأ وغلط ، ولا سهو ولا نسيان .

وأما العصمة عن المعصية كلها لما علمت أن طبيعتهم فطرة كارهة عن القبيحات ،

راغبة إلى الحسنات ، ولعلمهم بالحسن والقبيح لا يلتفتون بالمسكروه والمبيح ، فضلا

عن الحرام والقبيح ، لا لتذاهم بالروحانيات ، واتصالهم بالجردات ، صارفة عن عالم

الزور ، فارغة عن منبعثات الشرور ، واصلة بعالم النور ، ولهم به نهاية السرور ؛ ولهذا

استحقق بنظرهم مستلذات دار الدنيا ، لمشاهدتهم^(١) نعيم العقبى ، فلا يصل بذيل عصمتهم

غبار العصيان ، لوجدانهم حضور خدمة الرحمن بعين الأعيان ، بل الحق في حقهم عدم

تصور عصيان ولى الإحسان ، لتيقنهم [الحقائق] على ما فى الجنان . ومن نسب على عباد

الله المخلصين العصيان ، فقد قاس حالهم بحاله وهو من قبل الشيطان : لأن أول من

قاس هو الشيطان ، وبه يستحق سخط الرحمن ، ولأنهم حجة الله على الخلاق ، وكلهم

معلم ومرب^(٢) لهم ، وحاكم عليهم من عند ربهم ، وحجة عليهم للعصمة وللعلم بحقائق

الإيمان وبجميع الأحكام على ما كان : لأن المعتبر فى حجبتهم العلم بجميع الأحكام

مفصلا ، والعصمة عن جميع المعصية والخطأ والسهو والنسيان مطلقا : لأن العلم

بالأحكام مجالا ، والعصمة عن أكثر النسيان والخطأ والسهو لغيرهم ممكن ، كالعادل العالم

ذى الملة : لأن العصيان لا يقع عن العادل إلا صغيرا نادرا ، والخطأ والسهو والنسيان عن

العالم ذى الملة إلا قليلا خصوصا مع رعايته قوانين الميزان : فلو لم يكن عن جميعها

معصوما ، لم يكن حجة على جميع العباد مطلقا ، فوجب أن يكون عن جميعها معصوما ،

ليكون الحجة على الجميع مطلقا ، لأنه معلم ، والمعلم يجب أن يعلم ، والعلم بجميع الأحكام

مفصلا على ما كان لا يمكن حصوله إلا بتعليم ولى الإحسان وتأييده ، واستحقاق

تعليمه وتأَييده ، لا يجتمع مع عصيانه قطعا : لأن للعصيان أيما كان موجبا لبعده ،

(١) فى ع مشاهدتهم (٢) فى ع ومربى .

وتعليمه مستلزم لقربه ، فلا يجتمعان أصلاً ، ولو توهم تجويزه باعتبار آخر ، فلا يحصل له حينئذ أولوية عن غيره لإمكان اشتراك الكل فيه .

وتأييد البرهاني والعلم المشاهدي بحقائق الأشياء على ما كان بقدر الإمكان ،
ينافي عروض الخطأ والسهو والنسيان ، فيجب أن يكون معصوماً عن كلها كما هو
المدعى ، لأنه مرب للكل على وجه التمام والكمال لصالح أمر الدين والدنيا ، ليكمل
الخلق بربط الحق بترتيبه بعد ترتيبه . وهذه الترتيبية لا تمكن إلا ببيان حسن الأشياء
وقبحها ، ونفعها وضررها ، ومراتب كمالها ونقصها ، وراجحها ومرجوحها ، على وجه اليقين
بالنسبة إلى الدارين ، بتمييز مراتب الدرجات من العقوبات والمثوبات ، على ما يوجب
القرب بالمبدأ والبعد عنه ، بحسب نفس الأمور : فهذه الأمور على وجه المذكور ، بعضها
واجب يؤمر به ، وبعضها حرام ينهى عنه ، وبعضها مندوب يرغب عليه ، وبعضها مكروه
ينزه عنه ، وبعضها مباح يخير فيه . وكل ما هو عصيان ، سواء كان صغيرة أو كبيرة ،
قبيح وحرام ، أو مفتر عن ربه بقدر مرتبته . ومن لا يجوز لغيره هذا الضرر لموجب
بعده عن ربه ، فكيف يجوز لنفسه مع قر به ربه ، والتذاذبه بخدمة ، ومشاهدة بعين
قلبه ، واحتقار الدنيا بنظره ، وعدم الرغبة فيها بطبعه ؛ بل طيبات الدنيا بنظره
كالخبثات بنظر غيره . وهذه الحقيقة لنفسه بها ما لا بد [منه] على نهج الكمال
والتمام بدون الخلل والنقصان ، [وما] لا يمكن جمعه مع الخطأ والسهو والنسيان ؛
فيجب أن يكون معصوماً عن كلها بما لا يخفى عن أولى النهى : لأنه حاكم منصوب
عن ربه على خلقه ، والمنصوب عن الرب الحكيم لا يجوز أن يكون جزافاً ، بل
وجب أن يكون لذاته مستحقاً كاملاً باستعداده الذي لا يوجد في عصره على غيره ،
وإلا فلا يكون هو أولى به من غيره .

على أن الحاكم من عند الله مطاع وواجب الإطاعة من جميع الوجوه . وإن كان

عاصيا ، لم يكن واجب الإطاعة من جميع الوجوه . ولا يليق بالحكيم التقدير الخبير
أن يجعل الخطيئ العاصي له حاكماً على الخلق مطلقاً : فلو لم يعصمه عن العصيان ،
وعن الخطأ السهو والنسيان ، لا يوثق بقوله وثوقاً تاماً يقينياً ، لإمكان تخلفه ، ولجمال
الإنكار بقوله ، فلا يحصل الجزم بإطاعته ، والفرق التام بينه وبين غيره مع لزوم
التسلسل به ، فيجب أن يكون معصوماً حتى يحصل الجزم بإطاعته بجميع اعتباره ،
ولا مجال للإنكار بقوله ؛ وبالجملة كونه حجة الله على الخلق مطلقاً ، ووجوب إطاعته
جزماً ، ينافي كونه عاصياً ومخطئاً^(١) :

(٧) درجات اليقين بين طريقى الناظرين والمرتابين

فلو وقع منه العصيان ، والخطأ والسهو والنسيان ، فلا يكون حجة على كافة الأنام .
فلو لم يكن بين الناس معصوماً أصلاً ، فلا يحصل في شيء من العلوم رسوخ يقيننا : لأن
حصول اليقين إما بالبرهان على طريق الناظرين ، أو بالكشف والأعيان على أذواق
المرتابين . والخطأ في كلا^(٢) الطريقين ممكن بل واقع . أما في طريق الناظرين فإن
إقامة الأدلة النظرية على المطالب العلمية ، وإثباتها بالحجج العقلية ، على وجه سالم عن
جميع الشكوك الفكرية ، والاعتراضات الجدلية البحتية ، متعذر لا يفي بها قوة بشرية :
فإن الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها ، والمدارك تابعة لتوجهات
المدركين ، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة
والمناسبات ، وسائر ما تابعة في نفس الأمر لتفاوت مراتب القوابل ، بحسب استعداداتها
الفطرية والكسبية والأحوال والأوقات والأمزجة والصفات الجزئية المتعينة والمتعددة
من مرتبة الهيولانية إلى الاستفادة ومراتبها ، وتعدد اختلافها بمسألة مسألة في موجبات
المذكورة لأهل النظر في موجبات عقولهم ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها . ولهذا
اضطربت آراؤهم فيما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ ؛ وما هو دليل عند
البعض هو عند آخر شبهة ؛ فلم يتفقوا في كثير من الأمور ، بل كثير من المتمسكين

(١) إلى هنا تنتهى الزيادة الواردة في نسخة ع والساقطة في نسخة ط ، والتي أشرنا إلى بدايتها في ص

بالأدلة النظرية قرروا بالبراهين وجزموا بصحتها بعد عجزهم وعجز من حضرهم^(١) من أهل زمانهم ، عن العثور على ما في مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد ، ولم يجدوا شكاً يقدح فيها فظنوها براهين خلية ، وعلوماً يقينية . ثم بعد مدة من الزمان تفتنوا بها ، أو أطلعهم غيرهم عليها ، ففهموها . ومن أتى بعدهم أدرك خلافاً في بعض تلك المقدمات أو كلها ، وأظهر وجه الغلط والفساد فيها ، وأورد عليهم من الإشكالات ما يوهن من ٥ من تلك البراهين ويزيفها .

ثم الكلام في الإشكالات القادحة في صحتها وفسادها ، كالكلال في تلك البراهين ، وحال القادحين كحال المثبتين : فإن قوى الناظرين وأحوالها في تلك البراهين والواقفين عليها متفاوتة كما بينا ، والحكم يحدث أو يتوقع من بعض الناظرين في تلك الأدلة . وإنما يزيفها بعد الزمان الطويل مع خفاء يغيب على المتأملين لها والمتمسكين بها ١٥ قبل تلك المدة المديدة :

فإذا وقع الغلط على بعض الناس من هذه الوجوه جاز على كل واحد مثله : فإذا وقع الغلط وال العثور عليه اطمأن به الناس ، ولم يقع من أهل العالم خلاف في^(٢) الأديان والمذاهب وغيرها ، فحينئذ ليس الأخذ بما اطمأن بعض الناظرين واستصحبه^(٣) وصححه في زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالفه وترجيح رأيه . وليس للكل أن يجمع ١٥ بين القولين أو الأقوال ، إذ ربما لا يمكن الجمع بينهما : لأن الجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن ، لكون أحد القولين مثلاً يقتضى إثبات ما يقتضى الآخر نفيه ، فاستحال التوفيق بينهما ، أو القول بهما معاً ، وترجيح أحدهما على الآخر . وإن كان برهان^(٤) ثابت عند المرجح ، فالحال فيه والكلام عليه كما مر ؛ وإن لم يكن برهان^(٥) ، كان ترجيح من غير مرجح ، وتؤثر صحته^(٦) بلا دليل ، فتعذر تحصيل اليقين ، ٢٠ وحصول الجزم التام دائماً بنتائج الأفكار ، وأدلة أولى الأبصار .

وأما قانون الفكر المرجوع إليه عند أهل النظر أيضاً يختلف فيه عندهم من وجوه : أحدها في بعض القوانين وكونها منتجة عند البعض وعقيمة عند غيرهم ، وثانيها حكمهم

(١) في ع نصرهم . (٢) سقطت في ط . (٣) في ع واستصوبه . (٤) في ع ببرهان . (٥) في ع ببرهان . (٦) في ع يؤثر ترجيحه .

على ما لا يلزم^(١) من القضايا [أنه] لازم ، وثالثها اختلافهم في الحاجة إلى القانون والاستعناء عنه . بعد تسليم الحاجة لرعاية الاحتياط : فإعارة الشروط على وجه الصواب وعدم الغفلة عنه صعب مستصعب . وعلى أى حال ، فالجزم بعدم الغلط مطلقا متعذر ، فاليقين دائما بمسلك أهل النظر غير حاصل .

وأما في طريق المتراضين وأهل الذوق لكشف الحقائق ، وإن كان أصوب وأسلم من طريق الناظرين لأنه من جملة عين اليقين ، لكن لا يحصل منه اليقين دائما^(٢) أيضا^(٣) ، لاختلاف المكشفين لاختلاف التجليات ومراتب الرياضات ، ولاختلاف الأسماء ومظاهرها ، ولعدم الفرق بين المظهر والمُظهر ، والتجلي^(٤) والمتجلي له ، ولاشتباه التجلي في عالم العقل ، وانعكاسه في الخيال وبالعكس .

وللسالك في أسفاره ، وهى إلى الله وبالله وفي الله ومن الله ، مخاطر عظيمة واحتجابات غريبة في التزيات والتزلات عروجا ونزولا ، ولا ينجو منها إلا من امتحن الله قلبه ، وشرح صدره ؛ واشتباهات كثيرة فيما بين انكشاف الصور في عالم الخيال والمثال ، والحقائق والمعاني في العالم المجرد عن الوهم والخيال ، حتى يرى يبصر قلبه في ذاته في عالم تجرده حقائق الأشياء على ما كان عليها بقدر وسعه ، إذ يرى بعين^(٥) الخيال الصور والأمثال في عالم خياله : فرما السالك يقيد بالصورة^(٦) في زمان بعيد ، فهنا^(٧) تنبه منها وتخلص عنها خلاصا صافيا عن شوب الوهم والخيال ؟ هيهات ، هيهات : فلا يتخلص منها إلا بإرشاد مرشد ، وأمداد كامل الدات والصفات ، الذى سافر في كلها ، وخلص عن تعينات الجزئيات ، واعتبارات^(٨) المتخيلات^(٩) ، ووصل وصولا تاما . ويرى بعين اليقين^(١٠) المبدأ والمنتهى ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن ، واحدا وحدانيا ، لا يشوب فيه كثرة ولا اعتبار ، بل رأى بعين أوليته هو الآخر ، وبآخريته هو الأول ، وبظاهريته هو الباطن ، وبباطنيته هو الظاهر : فحال أهل الأذواق في هذه الحال كحال أهل النظر في الاستدلال .

(١) في ط يلزم . (٢) في ع مطلقا . (٣) سقطت في ع . (٤) في ع المتجلي .
(٥) في ع لعين . (٦) في ط بالقوة . (٧) في ط ، ع فكيفا .
(٨) في ط واعتبار . (٩) في ع المتخيلات . (١٠) في ط الخيال .

ثبت أنه لو لم يكن المعصوم وكلامه بين الناس ، لم يحصل اليقين للناس ، ولا يسلم الناس عن شر الخناس ، الذي يوسوس في صدور الناس ، من الجنة والناس ، فلا استغناء لهم عن وجود المعصوم أصلا ، فلا بد من وجوده فيما بينهم أبدا .

(٨) علوم الأنبياء والأوصياء

٥ لكن في كلام الأنبياء والأوصياء ظاهر وباطن : فالفقهاء مفسرون لظاهر كلامهم ، والحكماء لباطن كلامهم ، والعرفاء جامعون بينهما ، ولهذا لانزع لهم معهما : فلو لم يكن كلام الحكماء مستنبطا عن رموزات كلام الأنبياء ، ومأخوذا من مشكاة آثار الأوصياء ، لم يكن حكمة بل ضلالة (١) ؛ بل أكثر نتائج أفكار الحكماء و يقينياتهم مستنبطة من رموزات كلام الأنبياء وتعليماتهم ، ولو لم يتعلموا منهم لم يعتمدوا بأقوالهم وأفعالهم كالطبيين .

١٠ ولا يقال إن الأنبياء والأوصياء أيضا متفاوتة أحوالهم وأقوالهم (٢) وأفعالهم (٣) ، مختلفة كنسخ الأحكام وغيرها ، ويفضل بعضهم على بعض في الدرجات ومراتب العلوم والكمالات ، فيلزم بما ذكرتم أن لارسوخ في أقوالهم أيضا (٤) : لأننا نقول : إن علوم الأنبياء والأوصياء كلهم من نسخ واحدة يقينية ، ومعارفهم وجدانية ، واختلافهم في مراتبها بالحدة والضعف ، والزيادة والنقصان ، لا بالنفي والإثبات ، كسألة القدم

١٥ والحدوث عند الناظرين ، واثبات الاتحاد والحوال ونقيهما عند المرتاضين . ومثلهم كمثل المقربين الحاضرين عند الملك ، يجالسون في مجلسه كل في مقامه ، ويشاهدون ويعارفون أوصافه ، لكن كلهم بقدر طاقته ومنزله ، فلا اختلاف بينهم في عرفانه وأوصافه ، بل في مراتب عرفانه ، مع أن كلهم عاجزون عن اكتنازه وعرفان صفاته بكنهه .

٣٠ وأما اختلافهم عن العرفاء ، كاختلاف الأسماء في مظهريتها وتجلياتها ، وإن كان مصداقها واحدا ، كما قال شيخ العارفين محي الدين في فصوصه بخصوصه ، وإن شئت فارجع إليه .

وأما اختلافهم في الأحوال والأفعال المختصة بهم ، فلمقتضيات الخصوصية الشخصية لهم باختلاف شخصي لا نوعي ، كاختلاف أفراد الإنسان من نوع واحد ، لا كاختلاف الأجناس بالأنواع المتباينة الحقائق .

٢٥ وأما اختلافهم في الأحكام والأقوال ونسخها بالنسبة إلى الرعية ، فلا أنهم أطباء النفوس والأرواح ، وحالهم فيها كحال أطباء الأبدان لمصالحها ، ولمناسبة مزاجها

(١) في ط ، ع ضالة . (٢) سقطت في ط . (٣) سقطت في ع . (٤) سقطت في ط .

لصحتها ، وبيان فسادها وإصلاح حالها : فلو كان نوح مثلاً في زمان إبراهيم ، وإبراهيم في زمان نوح ، أمر نوح ما أمر إبراهيم ، وأمر إبراهيم ما أمر نوح ، ولو كان موسى في زمان عيسى ، وعيسى في زمان موسى ، أمر موسى ما أمر عيسى ، وأمر عيسى ما أمر موسى . وهكذا شأنهم : فلا يكون الاختلاف بينهم في الحقيقة إلا بالعرض ، لصحة النفوس وإزالة المرض ، كما لا يخفى على من ليس في قلبه مرض .

(٩) عصمة الأنبياء والأوصياء

فإن قلت لو سلم أنهم معصومون في الأمور به والمنهى عنه بعد النبوة والإمامة ، وأما في غيرها وقبل النبوة والإمامة فلا ؛ ثم قلت : إن عصمتهم عنهما إما لمقتضى طبعهم أو باختيارهم أو بحفظ ربهم ، وإن كانت لمقتضى طبعهم للاستعدادات الذاتية وكالات الفطرية ، فعصمتهم في بعض زمان وبعض أحوال ^(١) دون بعض غير معقول : لأن مقتضى الذات لا يختلف ولا يتخلف ، وإن كانت من أفعالهم الاختيارية فهو باطل أيضاً ، لأن العاقل لا يخطئ ولا يسهو اختياراً ، وهو ظاهر . وإن كانت بحفظ ربهم ، فالحفظ من أول العمر إلى آخره مع إمكانه أرجح وأدخل في حجتهم للاعتماد لقولهم وفعلهم ، ولا يليق على الحكيم الخبير ، والعليم القدير ، أن يترك الراجح ويفعل المرجوح ، فيجب أن يكون كل واحد من الأنبياء والأوصياء معصوماً من أول العمر إلى آخره .

على أن الخطأ والسهو والنسيان جعلت ^(٢) من الأمراض ، سواء كانت جسمانية أو نفسانية ، وعلى اختلاف القولين وجب براءتهم عنها ، لأنها من نواقص الخلقية ، وهم شديداً القوى ، فوجب براءتهم عن نواقص الخلقية كلها ، فيكون معصوماً عن جميعها دائماً .

ومن قال إنها من الأمراض البدنية ، جعلها من الكيفيات الجسمانية ، تمسكاً بأن الأطباء يعالجونها ، فتكون من البدنية . ومن قال إنها من النفسانية ، جعلها من الكيفيات النفسانية كالعلم والجهل ، تمسكاً بأن الارتياض والرياضة النفسانية تزيدها ، كالجهل يزول بكسب العلم فيكون من النفسانية والتحقق أنها من النفسانية لا مطلقاً ، بل بمتعلق البدن .

والسهو والنسيان باعتبار الأسباب على ثلاثة أقسام : قسم لضعف النفس وانغمارها بالبدن ، وقسم من فعل الشيطان لمتابعة الهوى ، وقسم يغفل الله تعالى [فيه] عبده عن غرة ويشغله به لمصاحته . والقسم الأولان ينفيان عن الأنبياء والأوصياء ، لأنهما

(١) في ع أفعال . (٢) في ط ، ع جعلوا .

ينافيان العصمة ، والأخير لا ينافيها كعروض النوم والمرض والموت ، وبهذا المعنى جوز ابن أبويّة .

والمعصوم إن كان شديد القوى ، لا يشغله شأن عن شأن ؛ لكن بعشقه بالنات إلى المبدأ وربط به ، إذا خلا بطبعه ، لم يلتفت إلى غيره : لأن التفاته إلى غيره لإطاعة ربه ، مكلف به ، ولهذا اشتغاله بأمر الدنيا لا يغفله عن ربه ، وربما اشتغاله بربه ٥ يغفله عن أمر الدنيا .

فإن قيل : إذا كانت عصمتهم فطرية لمقتضى ذاتهم من أول العمر إلى آخره ، فيلزم أن لا يكون بين حالة النبوة والإمامة وقبلهما فرق ، مع أنه فيما بينهم فرق عظيم بين اتفاقا . قلنا : نعم ! فرق ظاهر ؛ لكن كالاتهم لا تكون منحصرة في العصمة ؛ ولو كانت منحصرة فيها فيمكن توهم لزومه ؛ بل لهم كلمات كثيرة : بعضها حاصل لهم بالفعل ، ١٠ وبعضها بالقوة يحصل لهم بعد النبوة والإمامة ؛ لكن لا يبقى لهم حالة استعدادية لا يحصل لهم بالفعل ، حتى يكون (١) بفقدانها وعدم حصولها لهم حسرة وندامة .

ولهم درجات رفيعة وحالات عجيبة بعد النبوة والإمامة لا يعلم تفصيلها إلا مفيضها وموجدتها ، أو من كان أعلى درجه من جنسهم . أما إجمالها فيمكن أن يعلمها أولو (٢) النبي ، ونذكر بعضها من الإجمال ليحصل بصيرة في الجملة بحقيقة الحال : ١٥

منه أنهم بعد النبوة والإمامة قد صاروا موضوع فعل الله تعالى بذاتهم بغير واسطة ، والله تعالى يفعل بهم ما يشاء . وأما أن يفعل العباد بربهم ، فيمكن أن يحصل لغيرهم ، كما فعل به العارف الرباني محي الدين بن عربي ، وفيه سر عرفاني ، فاطلب من أهله إن كنت من أهله .

ومنه أن لكل إنسان غيرهم ، بالنظر إلى العقولات ، أربع مراتب : هيولانية ، ٢٠ وملكية ، وفعلية ، ومستفادة . والهيولانية لا تكون (٣) لهم بالنسبة إلى العقولات ، قطعا ، بل بالنسبة إلى السير في الله . والملكية بالنسبة إلى الله ؛ وأما بالنسبة إلى العقولات فأكثرها مستفاد ، يشاهدونها ببصر العقل ؛ وبعضها بالفعل يعلمونها بالحدس أو بالهام

(١) في ط ، ع يكونوا . (٢) في ط ، ع أولى .

(٣) في ع لا يمكن .

الله تعالى أو بالوحى منه ، ولهذا لا يحتاجون إلى الفكر أصلاً ، ويحصل لهم ما يوجد بهم حدساً ، وهذه الحالة مختصة بهم .

ومنه أن لهم بعد النبوة والإمامة مرتبة أخرى غير الأربعة فاضت عليهم ، وهى المسماة بروح القدس . وهذه الحالة لم تحصل لهم قبل النبوة والإمامة ؛ ولهذا لم ير الأنبياء جبريل بالبصر قبل النبوة^(١) ، ولم يكن الإمام محدثاً قبل الإمامة : لأنهم قبلها لا يكونون مأمورين بتصرف [فى] أمور الخلائق كلها ، وإن شاهدوا حقائق الأشياء بعين اليقين ، ويصير القلب بنور البين ؛ ولهذا لا يصدر عنهم الخطأ والسهو والنسيان ، وشئ فيه^(٢) المصيان ، من أول عمرهم إلى آخر عمرهم : لأنه لا يتصور الخطأ والسهو والنسيان فى الأمور الحاضرة الشاهدة . واتصلهم بعالم النور ، وإعراضهم بالطبع عن دار الغرور ، والتناذهم ببدء السرور ، لادراكهم غاية الحضور ، ينافى العصيان بخضوع السلطان . ومن ينسب لهم الخطأ والسهو والنسيان ، قاس حالهم بحال غيرهم ، وهو تابع للشيطان ، وعليه الخذلان والنيران .

وأما بعد النبوة والإمامة ، [فهم] مأمورون بأمر ربهم بتصرف أمور الخلائق . ومع الاتصال بالمبدأ ، يرجعون منه إلى الخلق ، لتسكينهم على ما ينبغي بحيث لا يحجب شأن عن شأن . وهذه المرتبة الخامسة مختصة بهم بعد النبوة والإمامة ، وهى أعلى مراتب المخلوقين ، وبها تفضلهم على جميع الملائكة المقربين .

وأما الأشقياء المقابل لهم ، بعد الإنكار والعناد ، ولعدم الإطاعة والانقياد ، فات عنهم استعداد المستفاد ، وصاروا بالعقل بالشر والفساد ، لا يقبضون بعدها الإصلاح والسداد ، لتضييع استعدادهم لقبول الرشاد . وهم شياطين الإنس ناكصون عن ربهم بمتابعة الهوى ، خارجون عن السلامة والهدى ، وكانوا إخوان شياطين الجن فى الظلامة والغوى . وكما أن شياطين الجن لا يحصل لهم إلا مرتبة الوهم والخيال ، فلا يمكن ترقيمهم بمراتب العقل والكمال ، فشياطين الإنس أيضاً محبسون فى مرتبة الوهم^(٣) والخيال ، فلا يخلصون منها لتضييعهم استعداد الكمال ، ومقيمون فى الجهل والوبال ، سقط عنهم

(١) قوله : « ولهذا لم ير الأنبياء جبريل بالبصر قبل النبوة » ، سقط فى ط

(٢) فى ع من . (٣) سقطت فى ط .

مرتبة المستفاد ، لطغيانهم بالشر والفساد ، وهو الخسران المبين ، ولهذا ورد توبيخهم في الكتاب المبين ، ويحشرهم مع الشيطان الرجيم في نار الجحيم ، ومقرهم معه في قعر أسفل السافلين : فللعليا مراتب الخامسة ؛ وللسفلى مراتب الثالثة ، ولمن غيرها مراتب الرابعة ، وهو واسطة بينهما ، وله درجات ومنازل في النقص والكمال لا يعد ولا يحصى : فمن تاب وأصلح فله جنات النعيم ، ومن خاب وخسر فله عذاب أليم .

٥

قيل : تسمية مراتب^(١) الأربعة بها لأغلبيتها ؛ والحق أن تسمية الملكة والفعلية والمستفادة باعتبار ما حصل ، للأغلبية : لأنه من كان بمرتبة الملكة ، كثير من المسائل بالنظر إليه هيولانية ، والفعلية المختصة بجميع المسائل ، وإن كان متصورا لكنه لا يتحقق : لأن من كان يترقى بمرتبة الفعلية ربما كان بالنظر إلى بعض المسائل هيولانية ، وبالأخر ملكة ، وبالأخر فعلية ، وبالأخر مستفادة ، وهكذا يتفاوت بمراتب المعلومات بالنظر إلى العقولات . والمستفادة بالنظر إلى جميع العقولات لا يمكن حصولها في دار الدنيا إلا للأنبياء والأوصياء ، فتكون تسمية مراتب الثالثة باعتبار الأغلبية بالنظر إلى ما حصل لهم^(٢) . وتحقيق المرام يقتضى طول الكلام ، ولا نطول فيه لعدم مناسبة المقام .

١٠

(١٠) العصمة وثبوت النبوة والإمامة

١٥

قيل العصمة التي ادعى الإمامية ثبوتها للنبي وللإمام ، لا يمكن تحققها في نوع البشر ، وإلا يازم ألا يكون من البشر ، وقد أخبر القرآن أنه من البشر : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي . . . الآية^(٣) » ، وميز بين بنى نوعه بما يوحى إليه ، ولو كان شيء غيره لم يتركه في معرض البيان ، ولم ينحصر به في الفرقان . ولا يخفى على من عرف بنزول الآية في القرآن أن هذا الإيراد في هذا المقام بعيد في الأداء^(٤) والاتقان .

ومع قطع النظر عنه ، فنقول : لا نعى بالمعصوم بما هو معصوم إلا من هو سالم عن الخطأ والعصيان ، وعن السهو والنسيان ، من أول عمره إلى آخر عمره ، ولا شيء

٢٠

(١) سقطت في ط (٢) في ط له (٣) سورة الكهف . آية ١١٠ .

(٤) في ط ، ع الآداب .

منها ممتنع لأفراد البشر : لأن السلامة عن كل فرد فرد منها لا يمكن ^(١) لكل فرد من البشر ، بل السلامة عن أكثرها مجتمعة حاصلة للعادل العالم ذى الملكة : فإذا حصلت السلامة عن أكثرها لبعض الأفراد فلامتناع السلامة عن كلها للبعض الآخر ، سيما مع استعداد الذاتى وكالات الفطرى . وكونه موجبا له كناية عن وجوب السلامة عن الجميع ، وإلا لم يكن هو أولى به من غيره ، ولهذا انحصر به ، لأن هذا الاستحقاق لا يوجد في غيره مع اشتراك البشرية ، فهو أولى بالإطاعة .

وإنما اختصرنا بهذا القدر في الجواب لأن ما ذكرنا قبله كاف لأولى الأبواب ، وإن أمكن جواب بوجوه كثيرة في هذا الباب . وبالجمللة الأنبياء والأوصياء كل فرد فرد منهم خليفة الله في الأرض ، وحاكم عن الله ، ومنصوب من الله ، وحجة الله على الخلق جميعا بجميع الاعتبار ، وهو يناقى الخطأ والعصيان ، والسهو والنسيان : لأن معنى الحجة هو الغلبة على الغير وإسكاته بحيث لا مفر له ولا مجال للإنكار ؛ وهذا إنما يتحقق إذا كان الخليفة معصوما من جميعها من أول عمره إلى آخر عمره مع كونه من نوع واحد ؛ ولو لم يكن معصوما عن جميعه ، فلم يكن حجة باعتباره ، فلا يكون حجة مطلقا .

ولو صدر عن الخليفة معصية قبل الخلافة فحصل المقر للعاصى بأن يقول : لو جعلنا خليفة لا يصدر عنه معصية بعد الخلافة ، كما لا يصدر عن الخليفة قبل الخلافة ، ولو صدر عنه بعد الخلافة معصية ولو كانت صغيرة ، لا يمكن إسكات العاصى ، بل له أن يقول : لو جازت المعصية عن الخليفة بوصف الخلافة ، ولو كانت صغيرة ، فلا يبعد عنه صدور المعصية ولو كانت كبيرة .

ولو صدر عن الخليفة السهو والنسيان ، فلا يحصل الجزم بقوله في جميع ^(٢) الأزمان قطعاً ، فلم يانزم إطاعته مطلقاً ، فوجب أن لا يعرض له السهو والنسيان ، ولم يصدر عنه العصيان ، حتى يكون حاكماً على الجميع مطلقاً ، وإلا لم يحصل الفرق بينه وبين غيره بينا : لأن كل من له درجة الأعلى فهو حاكم عن الله على الأدنى بهذا الاعتبار لا بجميع الأحوال والاعتبار ، بخلاف حجة الله فهو حاكم على الجميع بجميع الأحوال والاعتبار ، فاعتبروا يا أولى الأبصار .

(١) في ط ممكن (٢) سقطت في ط .

ونسبة العصيان والسهو والنسيان إليهم في ظاهر بعض الأخبار مؤول جمعا بين الأدلة العقلية والنقلية ، مع أن الأخبار فيها مختلفة ، وما يدل على عصمتهم كثيرة راجحة ، وبيان الرجحان فيها لا يسع المقام .

على أنه يشترط اختصاص^(١) هذه الرسالة بالدلائل العقلية ، وبيان الرجحان موقوف بذكر النقلية أيضا . ونذكر بيان الرجحان في حاشية السكا في الوجه الوافي ، إن شاء الله الشافي . ٥

وإذا عرفت مراتب الخليفة في الإنسان ، ووجوب العصمة عن العصيان والسهو والنسيان ، فنقول أيضا من الرأس إن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى ، واستدفاع مضار لا تخفى ، وكل ما هو كذلك فهو واجب على الله . أما الصغرى فيكاد أن يكون من الضروريات ، بل من المشاهدات في الأعيان الذي لا يحتاج إلى البيان : لأن الاجتماع المؤدى إلى صلاح المعاش والمعاد ، لا يتم بدون السلطان العادل ، والحكيم ١٠ الكامل ، بأن يأمر المصالح ويمنع المفاسد . ولولا ذلك تسارع الطبائع إلى المشتبهات الحيوانية ، وتنافر عن المنافرات الطبيعية ، فينجر إلى فساد نوع الإنسان ، كما بين في إثبات النبوة بالبرهان . وأما الكبرى فإن وجود الإمام لطف من الله تعالى في حق عباده : لأنه إذا كان لهم سلطان عادل ، وحكيم كامل يمنعهم عن المحظورات ، ويحثهم على الواجبات ، كانوا معه أقرب إلى الطاعات ، وأبعد عن المعصيات ، فنصبه لطف ، ١٥ والالطف على الله تعالى واجب .

وأورد في الكبرى منوع واعتراضات منها : أن نصب الإمام إنما يكون لطفًا إذا خلا عن المفاسد كلها ، وهو ممتنع . ويمكن الجواب عنه بأن انتفاء المفاسد بديمية ، وإنكاره مكابرة صريحة ، وسفسطة ظاهرة ، والمعادن الجاحد لو أنكره أنكره باللسان بالالجان ، لأنه أظهر من الشمس في وسط السما ، ولا يخفى على أولى النهى ، ومخالفته الواقعة لمتابعة ٢٠ الهوى ، لا موافقة الهدى ، ولا كلام فيها . ومنها : أن نصب الإمام إنما يجب لو انحصر اللطف به ، ولم يبق لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا ، ولم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناس فيه كلهم معصومين ، فلا يجب حينئذ نصبه ؟ والجواب أن انحصار اللطف فيه ظاهر بحيث لا يرتاب فيه عاقل ، والاحتمالات البعيدة ، والتوهّمات الغريبة ، لا تقدح [في] البرهان وهو ظاهر على ذوى الأفهام . ويمكن الجواب عنه أيضا بأن يقال : الكلام في هذا ٢٥ النوع من الإنسان يتفاوت [بما] بخلق الرحمن من تفاوت ، ولهذا يحتاجون إلى الإمام ولو كانوا معصومين كلهم [وهو] خارج عما نحن فيه ، ولا كلام لنا فيه .

واعلم أن الواجب على الله تعالى إيجاد الأنبياء وإرسالهم على الناس ، وإيجاد الإمام ، ونصبتهم : لأن اللطف وجودهم لا إظهارهم وإقتدارهم على الناس ، لأن حجبتهم عليهم تتم بوجودهم ، والإظهار والتمكين والاقتدار من النفعالات لامن الواجبات . وكذا الهداية واجبة بمعنى إراءة الطريق المستقيم لا بمعنى الإيصال إلى المطلق : لأنها بمعنى الإيصال إلى المطلق لا يجب اتفاقا بل تفضلا : لأن الضلالة بعد الإيصال مستحيل . قال سبحانه وتعالى : « الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (١) ؛ « وأما عمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » (٢) ؛ « إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا » (٣) ؛ فلا جبر بالإطاعة ، ولا على المعصية ، بل بنى على اختيارهم لتحصيل درجاتهم : لأن للاجتهاد والجد دخلا عظيما في الوصول ، ولا تحصل بدون درجة القبول ، كما قال عز من قال : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » (٤) .

والدليل الذي الواقى لثبوت النبوة والإمامة هو العصمة . والدليل الإني السكاشف الايماني إظهار الإعجاز للنبي ونص النبي للوصي : لأن العصمة أمر خفي لا يعرفها العالم إلا بهما ، واختيار الاعجاز للنبي لأنه لا طريق على إظهار حقيقته إلا به ، والنص للإمام لأنه أصوب لعدم الاشتباه والتشابه .

(١١) تطبيق كلام الشيخ الرئيس على كلام الامامية

وإذا عرفت إثبات الخليفة على طريق الإمامية ، فنطبق كلام الشيخ عليه بحيث يشهد كل عاقل أن لا اختلاف فيه .

فإن قيل : كيف يمكن الانطباق ليحصل منه الاتفاق ؟ على أن الأمامية قائلون بوجوب اللطف على الله بمقتضى عدله وحكمته بوجوب عليه ، والشيخ الرئيس قائل بالغاوية بوجوب عنه ، فكيف التوفيق بين القولين والمسلكين ؟

قلنا : المآل ههنا واحد : لأن معنى الوجوب عليه أن اللائق بعدله وحكمته لمصالح خلقه صدر عنه ، ولا يليق أن يفوت عنه . والمراد بالغاوية ههنا أنها من كامل الذات والصفات ؛ والعالم بذوات الكائنات ، فاض عنه الخيرات والبركات على نظام الأكل

(١) سورة طه ، آية ٥٠ (٢) سورة فصلت ، آية ١٧ . (٣) سورة الإنسان ، آية ٣ .
(٤) سورة العنكبوت ، آية ٢٩ .

والأنتم على جميع الموجودات مما يليق بها من السكالات . ويمنع ^(١) أن يفوت عنه الفيض والجود ، ما يليق به ^(٢) على الموجود : فالمآل واحد والاختلاف ههنا لفظي ، والمعنوي في الإيجاب والاختيار ، وهو خارج عما نحن فيه كما لا يخفى على أولى الأبصار . ولما فارغنا عن الطريق الأول من مسلك الإمامي ، أردنا أن نبين المسلك الثاني بتوفيق الرباني ، وهو إثبات إمامة على عليه السلام بمتفقات الفريقين ، حتى يرتفع ٥ الريب من البين .

(١٢) إثبات إمامة على وأفضليته

واعلم أن القوم إذا اختلفوا في أمر ، وفرضنا أن لا سبيل للعقل فيه ، بمعنى أنه لا برهان عليه ، بل السبيل فيه منحصر في النقل عنهم وهم مختلفون فيه ، فينبذ لا يحصل العلم بقول ^(٣) واحد واحد منهم منفردا ، بل بجمع عليه . ولا خلاف أن أمة نبينا ١٠ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفوا في أمر الخلافة ، فافترقت أولا على ثلاث فرق : قالت الفرقة الأولى : إن الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة هو على عليه السلام بالنص ^(٤) ؛ وقالت الفرقة الثانية : هو أبو بكر بالإجماع ؛ وقالت الفرقة الثالثة : هو العباس بالإرث ؛ وبطلت خلافة العباس في زمانه باتفاق أهل الإسلام . واستمر الخلاف بين الفرقة الأولى والثانية ، وانحصر أمر الدين باجماع المسلمين بين الفريقين . ١٥ وفرضنا أنه [إذا] أردنا الدخول في الإسلام على بصيرة ، فلا بد لنا حينئذ من رجحان لاختيار إحدیهما وترك الأخرى ، ولا وثوق حينئذ إلا بمتفقاتهما . والمتفق عليه بينهما هو القرآن ، لكن فيه محكم ومتشابه ، ومجمل ومفصل ، وعام وخاص ، ونص وظاهر ، ومنطوق ومفهوم ، وناسخ ومنسوخ ، وغيرها ، والخلاف فيها باق بحالها ، وحديث المجمع عليه في هذا الباب نادر ، وعدم تواتر الأخبار في هذا الأمر بين الفريقين ظاهر : ٢٠ فينبذ لا مخلص إلا بتحصيل المتفقات بينهما ، ليحصل العلم باليقين ، ويميز الحق عن الباطل بالتبيين .

فلنا أن نسأل الفرقة الأولى ونقول لهم : لم تركتم الإجماع باختيار على عليه السلام ؟ ... فيقولون : بالنص عن النبي صلى الله عليه وسلم ، والإجماع الخالف للنص مع ظهوره

(١) في ط يمتنع . (٢) سقطت في ط . (٣) في ط بقوم . (٤) سقطت في ع .

باطل ، وعدم الحجية [في] مثل هذا الإجماع ظاهر ^(١) . فنقول لهم : هذه النصوص والأخبار متواترة فيما بيننا ^(٢) . فيقولون : لا ! بل متواتر عندنا لفظا أو معنى . فنقول لهم : لا حجية [في] قولهم وحده لنا .

فقول للفرقة الثانية : لم تركتم النصوص باختيار أبي بكر ، وتقولون هذه النصوص لم تثبت عندنا ، ولو كانت ثابتة لكانت خبر آحاد ، وخبر الآحاد في مثل هذه المواضع لا يكون حجة اتفاقا ، فاخترنا أبا بكر بالإجماع ، والإجماع حجة اتفاقا ؟ فنقول : (أولا) حجة إذا لم يكن أحد من علماء الإسلام خارجا منه ، وانفق مخالفوكم أن عليا والحسن والحسين عليهم السلام ، وسلمان وأبا ذر والمقداد وغيرهم من علماء الصحابة رضوان الله تعالى عليهم غير داخل فيه ، ولو دخلوا لا معنى حينئذ للمخالفة ، والمخالفة متحققة ، وعدم دخولهم فيه ثابت . و (ثانيا) أن الإجماع إنما يكون معقولا إذا لم يكن في مقابله نص ظاهر المخالفة ، وإذا كان فيه نص يخالفه - وإن كان خبر آحاد - فليس بمعقول . نعم ! لو كان فيه خبران مختلفان يصح الإجماع بأحدهما وإن كان ضعيفا أو لم يكن في مقابله نص أصلا . وأما إذا كان خبرا أو أخبارا ، ولو كان خبر آحاد ، فالإجماع الذي يخالفه بلا مستند وغير صحيح : لأنه إذا كان الخبر موجودا ، فالرجحان به حاصل ، فالإجماع الذي يخالفه بلا مستند ترجيح غير مرجح ^(٣) وهو غير جائز . على أن الاختلاف حينئذ فيما بينهما بالتواتر وعدمه ، لافي وجود الخبر وعدمه . و (ثالثا) إذا كان في أحد طرفيه خبر ، وإن لم يكن متواترا ، سيما إذا كان محفوفًا بالقرآن ، وفي طرفه الآخر لا يكون نص قطعا ، والفرض أن الشخصين يصلحان لإقامة هذا الأمر المختلف فيه ، حينئذ رعاية جانب النص لازم ، والاتفاق في جانبه واجب ، لوجود الرجحان ، ولعدم المخالفة والمنازعة حينئذ بين الفريقين ، ولتحقق الإجماع مع المستند بين المسلمين ، ومثل هذا الإجماع حجة ^(٤) اتفاقا .

وبعد الالتيا والالتيا ^(٥) ، ولو فرضنا جواز هذا الإجماع وتحقيقه ، فلنأمن نساء أيضا : أكان ^(٦) هذا الإجماع الذي عقدتم في حق أبي بكر بمجرد أحوالهم ، بدون ملاحظة الأوصاف الشريفة والأخلاق المرضية التي توافقت القرآن والسنة ، أو بملاحظتها ؟ وإن قالوا بالأول فهو باطل بديهية ، ومخالفة للقرآن صريحة . وإن قالوا بالثاني فنلاحظ في حق أيهما مجمع عليه ،

(١) سقطت في ط . (٢) في ط بينهما . (٣) غير مرجح ، وردت في ط مرجوح . (٤) في ط مسند . (٥) الالتيا والالتيا ، سقطت في ع . (٦) في ط ، ع إن

وفي حق أيهما مختلف فيه ، ونأخذ مجمعا عليه^(١) وترك مختلفا فيه ، ونختار من الأوصاف الشريفة والأخلاق المرضية مرتبة العليا ، وفرد الأعلى لا الأدنى لا في الجملة بإطلاق^(٢) المطلق فنعرف بفرد الكامل ، لحصول الربط وللرجحان والامتياز عن الغير بالكمال ، وإلا لم يحصل شرافتها بل عكسها^(٣) : فيثبت الحكم فيها متعسر وتجويزها قبيح .

وإذا عرفت هذا ، فيكون أحد الطرفين عليا عليه السلام ، والآخر أبا بكر ؛ وفي أيهما تحقق الجمع عليه نطيعه ، والمختلف فيه نتركه ، فيثبت ننظر في القرآن بأي أوصاف وجب علينا إطاعته ، وبأي أخلاق لزم لنا أثره ؛ فوجدنا في القرآن : قال الله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »^(٤) : فأمرنا بطاعة أولى الأمر ، كما أمرنا بإطاعة ذاته جل جلاله ، وبطاعة رسوله أعلى مكانه ، فوجب علينا معرفته ، كما وجب علينا معرفة الله ومعرفة الرسول : لأن الإطاعة بدون المعرفة لا يمكن ؛ فنظرنا أفاويل المسلمين في هذه الآية ، فوجدنا [ها] مختلفة في « أولى الأمر » :

قال بعضهم : على وأولاده وذريته^(٥) المعصومون عليهم السلام : لأن الله تعالى أورد إطاعتهم^(٦) بإطاعته وبإطاعة رسوله ، فوجب إطاعتهم مثل إطاعتها إيمانا وتصديقا ، وإطاعة غير المعصوم لا تكون كذلك . وقال بعضهم : هم أمراء^(٧) السرايا ؛ وقال بعضهم : هم القوام على الناس ، والأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ، ولا يمكن لهم إنكار أمير المؤمنين ، لأن عليا عليه السلام متصف أيضا بما يقولون .

ولو قلنا على الفرقة الثانية : أليس أمير المؤمنين من أمراء السرايا ؟ . . . فيقولون : بلى^(٨) ! ولو قلنا على الفرقة الثالثة : ألم يكن أمير المؤمنين عليه السلام من العلماء والقوام على الناس بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ . . . فيقولون : بلى ! فيكون أمير المؤمنين بإجماع المسلمين المراد من الآية ، فهو واجب الإطاعة ، فاخترنا عليا عليه السلام بالإطاعة ، وتركنا أبا بكر للخلافة .

(١) قوله : « وفي حق أيهما مختلف فيه ، ونأخذ مجمعا عليه » سقط في ط .

(٢) في ط ، لإطلاق . (٣) في ع عكسه . (٤) سورة النساء ، آية ٥٩ .

(٥) في ع وأئمته . (٦) في ط ، ع إطاعته (٧) في ط أمر

(٨) سقطت في ع الفقرة من ولو قلنا على الفرقة الثانية . . . إلى بلى .

ثم وجدنا في القرآن : قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ^(١) » ، وكنا مأمورين بأن نكون مع الصادقين لإطاعتهم ، ولأخذ أمور الدين منهم ، والافتداء بهم ، ولا نتجاوز عن آدابهم ، فوجب علينا معرفتهم حتى يمكننا معهم البراءة عن مخالفهم .

٥ فلا بد حينئذ من تفسير الصدق حتى يعلم منه الصادق : فالصدق هو المطابق للواقع ، سواء كان في الاعتقاد أو في القول والأخبار ، والكذب يقابله .

فلما أن نسأل أن عليا عليه السلام أكان في الكفر أم لا ؟ فقال كلا الفريقين : لا ! لأنه ما عبد الأوثان والأصنام أبدا . ثم سألنا عن أبي بكر أكان في الكفر ؟ فقال كلا الفريقين : نعم ! فعلنا أن عليا عليه السلام بإجماع الفريقين كان من الصادقين حقيقة ، وأبا بكر بإجماعها من الكاذبين ، لالتقاء مبدأ الاشتقاق ، بل لاعتبارنا مرتبة الأعلى من الصفات الكمالية لافي الجملة ، فإن ^(٢) الكذب مثل الإذعان بالكفر والإقرار به . ولو سلمنا أنه لا يكذب بعد الإسلام ، لكن لا يصلح أن يكون إماما للمؤمنين ، كما قال الله تعالى في حق إبراهيم : « إني جاعلك للناس إماما ، قال ومن ذريتي ، قال لا ينال عهدي الظالمين ^(٣) » . واتفق المفسرون : المراد بالعهد الإمامة ؛ وظاهر أن إبراهيم لا يطلب الإمامة لذريته في حين الكفر ، بل في حين ^(٤) الإيمان ، وإن كانوا من قبل لمن الكافرين ؛ وقال الله تعالى : « لا ينال عهدي الظالمين » ، يعني من كان في وقت من الأوقات من عبدة الأوثان والأصنام لا يصلح أن يكون إماما بعد ^(٥) الإيمان . ولا يصل أبدا ^(٦) بهذه الدرجة والمقام .

٢٠ على أن كثيرا من المفسرين قالوا : نزلت هذه الآية في حق علي وذريته من المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين . والمراد بالصادقين ، أي المعصومين . فوجب علينا [أن نكون] مع علي عليه السلام ، لأنه هو من الصادقين بإجماع المسلمين .

(١) سورة التوبة ، آية ١١٩ (٢) في ط فأى (٣) سورة البقرة ، آية ١٢٤
(٤) في ط حال (٥) في ط لأهل (٦) سقطت في ع .

ثم وجدنا في القرآن قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ^(١) » ؛
 « الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته ، أولئك يؤمنون به ^(٢) » ؛ « قل هل يستوى
 الذين يعلمون والذين لا يعلمون ^(٣) » ؛ « وما يعقلها إلا العالمون ^(٤) » ؛ « يرفع الله
 الذين آمنوا منكم ، والذين أوتوا العلم درجات ^(٥) » ؛ « إنما يخشى الله من عباده
 العلماء ^(٦) » ؛ وغيرها من الآيات التي دلت على رفعة ^(٧) رتبة العلم ودرجة ^(٨) العلماء . ٥

ولكن أقوال الفريقين فيها مختلفة : فينشد يجب علينا التفقيش والتفحص ، لنعلم
 أن أيهما أعلم ، لنسأل منه مالا نعلم . والتفقيش بتعداد ما يكون مناط العلم وسببه ،
 والتفحص بوجدان الأخبار والآثار في حقه .

والمشهور عند الجمهور من الفريقين أن عليا عليه السلام في غاية الذكاء والفراصة ،
 حتى لا يكون أذكى منه في الصحابة ، ودائم الملازمة للنبي عليه الصلاة والسلام من الطفولية ١٠
 إلى زمان رحلته ، وللنبي كمال ^(٩) الجِد والجهد في تربيته . وقيل إن أبا بكر شرف
 بشرف الإسلام في سن أربعين ، وقيل فيما بين ثلاثين وأربعين ، وقيل فيما بين أربعين
 وخمسين ، فانظر وانصف من يحصل ^(١٠) العلم من الطفولية إلى الكهولة دائما مع هذا
 الذكاء ومع هذا العلم ، ومن يحصل في الكهولة في وقت دون وقت ، كيف حالهما في
 درجة العلم ! ١٥

على أن آية المباهلة دالة على أن السلف من الأنبياء والأوصياء ، ومن الخلف من الصحابة
 والعلماء ، لا يكون لأحد منهم في العلم وجميع الكمالات والأخلاق من الشجاعة والفقه
 والزهد والسخاء وغيرها من الكمالات النفسانية مرتبة على عليه السلام . قال الله
 تعالى : « ققل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ^(١١) » .

(١) سورة النحل ، آية ٤٣ ؛ وسورة الانبياء ، آية ٧ .

(٢) سورة البقرة ، آية ١٢١ . (٣) سورة الزمر ، آية ٩ .

(٤) سورة العنكبوت ، آية ٤٣ . (٥) سورة فاطر ، آية ٢٨ .

(٦) سورة المجادلة ، آية ١١ . (٧) سقطت في ط . (٨) في ع درجات .

(٩) في ع كان . (١٠) في ط ، ع تحصيل (١١) سورة آل عمران ، آية ٦١ .

واتفق المفسرون على أن أبناءنا إشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام ، ونساءنا إشارة إلى فاطمة عليها السلام ، وأنفسنا إشارة إلى علي عليه السلام ، ولا يجوز أن يكون المراد به النبي عليه الصلاة والسلام ، لأنه هو الداعي ، ولا يجوز أن يدعو الإنسان نفسه ، بل إنما يصح أن يدعو غيره . ولو قلنا : إن المراد نفسه ، ثبت المدعى أيضا منه : لأن باتفاق الفريقين أن عليا عليه السلام داخل فيها ^(١) ، ولا يدخل أحد من الرجال غيره فيها ، فحينئذ يدل على كمال الاتحاد بينهما كأنهما شخص واحد لافرق بينهما ، وإذن كان «أنفسنا» إشارة إلى علي بن أبي طالب عليه السلام . ولا شك أن نفس الرسول في جميع الكالات أشرف النفوس ، والنفس التي أشبه بنفسه من جميع النفوس نفس على عليه السلام ، ولهذا السبب بذاته فعلى عليه السلام أيضا أشرفها ، لأنه نفسه ، أي في الشرف والكمال ، كأنه هو ، أي من نور واحد . وقال النبي عليه الصلاة والسلام في حقه : «يا على أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي» . وغيره من الأحاديث التي [هي] ثابتة عند الفريقين ، وإن كانت غير متواترة عند الفرقة الثانية وفي المرتبة الثانية ، دالة على أفضلية علي عليه السلام على جميع الأصحاب ، ولا نطول بذكرها مخافة الاطناب ، وهذا القدر كاف في هذا الباب . وقال علي عليه السلام : «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا» ؟ وقال أيضا : «علمني رسول الله عليه الصلاة والسلام ألف باب من العلم ، ففتح لي بكل باب ألف باب» ؛ ونقل الموافق والمخالف حديث : «سلوني . . .» عن أمير المؤمنين عليه السلام ؛ وفي مسند أحمد بن حنبل لم يكن أحد من أصحاب النبي يقول سلوني إلا علي بن أبي طالب عليه السلام ؛ وفي صحيح مسلم أن عليا عليه السلام قال على المنبر : «سلوني قبل أن تفقدوني ، سلوني عن كتاب الله عز وجل ، فما من آية إلا وأنا أعلم حيث نزلت وبم نزلت ، سلوني عن الفتن فما من فتنة إلا علمت كشفها ومن يقتل فيها ، سلوني عن طريق السماء فإني أعرف بها من طرق الأرض ، سلوني قبل أن تفقدوني ، فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة ، لو سألتوني عن آية في ليل نزلت أو نهار ، نزلت في جبل أو سهل ، مكنتها أو مدينتها ، سفيرها وحضرها ، ناسخها ومنسوخها ، وحكمها ومتشابهها ، وتأويلها وتنزيلها ،

(١) في ع داخل فيهم ، وفي ط دخل فيهم .

لأخبرنكم وأتم تتلون القرآن ليلا ونهارا ، فهل فيكم أحد ما نزل فيه ، ولولا آية في كتاب الله عز وجل لأخبرتكم بما كان وبما هو كائن وبما يكون إلى يوم القيامة ، وهذه الآية : « يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » (١) ، سلوني فإن عندي علم الأولين والآخرين ، فوالله لو ثبتت لي وسادة فجلست فيها لأفتيت أهل التوراة بتوراتهم ، وأهل الإنجيل بإنجيلهم ، وأهل الزبور بزبورهم ، وأهل الفرقان بفرقانهم ، حتى ينطق الله التوراة والإنجيل والزبور والقرآن ، فيقولوا : صدق على ، قد أفتاكم بما نزل الله فينا : « وأنت تتلون الكتاب أفلا تعقلون » .

وهذه الآية والحديث والأخبار عنه مجمع عليها بأنها مختصة به ، ولا يوجد في حق غيره ؛ وكلها دالة على أفضليته وأعلميته على سائر الأمة من الصحابة وغيرها ، ولا ريب للعاقل فيها .

١٠

والآثار الصادرة منه كنهج البلاغة وحرر الحكم ودرر الكلام (٢) وخطبة البيان ، وغيرها من الآثار الكثيرة ، لا يعد ولا يحصى ، ولا يصدر مثله عن غيره (٣) بالاتفاق . وكل واحد واحد شاهد عدل بأنه لا يكون أحد من البشر غير خير البشر يفضله ويعلمه بفصاحته (٤) وبلاغته ودرايته ، وإن كنتم في ريب مما ذكرناه فأتوا بشيء من مثله ، والحكم بإثبات العلم لمن لا يراه لا يكون إلا بما ذكرناه ، والمذكور كله ثابت بالاتفاق في حقه ، ولا يوجد شيء منه في غيره ، فهو أعلم وأفضل من الأصحاب كلها بالأخبار المجمع عليها ، والآثار الموجودة لاريب فيها . ولهذا كثير من المخالفين يفضلونه ، ولا نقل لخير (٥) التفضيل أيضا في صدد الأول والثاني والثالث ، وإن قال أبو بكر : أنا أفضل وأعلم ، وقال أحد لأجله : إنه أفضل وأعلم من الصحابة . ولهذا اختار القوم له بالخلافة ، بل قالوا : اختار الأصحاب له لمصالح المسلمين .

٢٠

لكن بعض المتكلمين المتأخرين من المتعصبين لحب الرياسة وقرب الفراعنة ادعوا أن الخلفاء بما هو الأول أفضل من الثاني بدرجة إلى المنتهى . ولما كان هذا محض

(١) سورة الرعد ، آية ٣٩ . (٢) ودرر الكلام سقطت في ع . (٣) سقطت في ع .

(٤) سقطت في ع (٥) في ط ، ع لغير .

الدعوى ، ولا برهان عليها ، ولا حديث يطبقها ، اضطروا لوضع^(١) الحديث وجوزوه ، ولا يعلمون أنه لا ينفعهم بل يضرهم ، لأنه يطل الأساس الذي^(٢) بنى عليه^(٣) خلافة أبي بكر وهو^(٤) الإجماع .

وإنكار النص ، وإن كان منصوفا ، احتجوا به كما احتج على عليه السلام على أبي بكر في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « هل فيكم أحد غيري يعمل بهذه الآية في يوم أحد : « يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة^(٥) » ؟ هل فيكم أحد غيري أنزل الله تعالى في حقه : « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى^(٦) » ؟ هل فيكم أحد غيري أنزل الله تعالى في حقه : « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رءوف بالعباد^(٧) » ؟ هل فيكم أحد غيري أنزل الله تعالى في حقه : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون^(٨) » ؟ هل فيكم أحد غيري قال الله تعالى في حقه : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا^(٩) » ؟ هل فيكم أحد غيري قال جبريل في حقه : « لا فتى إلا عليّ ، لا سيف إلا ذو الفقار » ؟ هل فيكم أحد غيري ، دعاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حقه إذ أتى جبريل الطير : « اللهم اثنى أحب خلقك يا كل هذا الطير معي » ؟ . . . وهذا الحديث للاحتجاج^(١٠) طويل الذيل ، اقتصرنا بهذا القدر للكفاية في هذا الموضع . ولا يقول له أحد [شيئا] ، ولا احتج في مقابله ، بل يقول له : صدقت يا أبا الحسن ، لكن اختيار الأصحاب لنا لمصالحهم ، وهذا أيضا يدل على أفضلية عليّ عليه السلام : فعملنا^(١١) أنه أعلم ، وغيره بالنسبة إليه لا يعلم ، واخترنا عليا لنعلم منه ما لا نعلم ، وتركنا أبا بكر لأنه لا يعلم .

ثم وجدنا في القرآن آيات كثيرة في فضيلة الجهاد والمجاهدين مثل قوله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله

(١) في ط ، ع بوضع . (٢) في ط ، ع التي . (٣) في ط ، ع عليها .
 (٤) في ط ، ع وهى . (٥) سورة المجادلة ، آية ١٢ . (٦) سورة الشورى ، آية ٢٣ .
 (٧) سورة البقرة ، آية ٢٠٧ . (٨) سورة المائدة ، آية ٥٥ .
 (٩) سورة الأحزاب ، آية ٣٣ . (١٠) في ط ، ع الاحتجاج . (١١) في ع فقلنا .

فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقاً^(١)» ؛ وقوله تعالى : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ، وكلا وعد الله الحسنى ، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً^(٢) » ؛ وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم ، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم^(٣) » ؛ وقوله تعالى : « إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص^(٤) » ؛ وقوله تعالى : « الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله ، وأولئك هم الفائزون^(٥) » ؛ وقوله تعالى : « يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم^(٦) » ؛ وغيرها من الآيات الدالة على علو درجة المجاهدين وفضلهم .

١٠

ثم سألنا الفريقين : أيهما أكثر جهاداً ؟ قال كلاهما^(٧) : إن علياً عليه السلام أكثر جهاداً من جميع الأصحاب ، فضلاً عن أبي بكر ، ولا يكون أحد من الأصحاب جاهد في سبيل الله مثل علي عليه السلام ، وهم كالبنين في جهاد وقتال المشركين ؛ فعلمنا أن علياً عليه السلام^(٨) أفضل من أبي بكر وسائر الأصحاب بنص الكتاب واتفاق الأصحاب عند أولى الألباب ؛ فاخترنا علياً عليه السلام ، وتركنا أبا بكر .

١٥

ثم وجدنا في القرآن : قال الله تعالى : « والسابقون السابقون أولئك المقربون^(٩) » . وإن كان في السبق معان كثيرة ، وتأويلات عديدة ، وبعضها في غاية اللطافة ونهاية الشرافة ، لا يعرفها إلا العرفاء ، ولا يشمل لغير محمد وعلي وفاطمة

(١) سورة التوبة ، آية ١١١ . (٢) سورة النساء ، آية ٩٥ .

(٣) سورة الصف ، آية ١٠ - ١١ . (٤) سورة الصف ، آية ٤ .

(٥) سورة التوبة ، آية ٢٠ . (٦) سورة المائدة ، آية ٥٤ .

(٧) قال كلاهما : سقطت في ع .

(٨) قوله من : وهم كالبنين .. إلى قوله : علياً عليه السلام ، سقط في ط وزاد في ع .

(٩) سورة الواقعة ، آية ١٠ - ١١ .

والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين ، ولا يشاركونهم غيرهم في هذه الدرجة العليا من الأنبياء والأوصياء فضلا عن غير الأنبياء ، لكن اتفق أكثر المفسرين : المراد بالسابق ههنا هو سبق الإيمان بالنبي^(١) وبما جاء به ؛ وقال بعضهم : المراد السابق في الجهاد ؛ وعلى التقديرين باتفاق^(٢) الفريقين أن عليا عليه السلام أسبق جهادا وأسبق إيمانا . ٥

ولما نزلت هذه الآية . « وأنذر عشيرتك الأقربين^(٣) » في يوم الاثنين ، عرض النبي أولا الإيمان على علي بن أبي طالب في يوم الثلاثاء ، وأقر بوحدانية الله تعالى وبرسوله وبجميع ما جاء به . وقال الفريقان : أول من أسلم بالنبي من الرجال على ، ثم زيد بن الحارث ، ثم أبو بكر بن قحافة . ثم غيرهم من الصحابة ؛ فعلمنا أن عليا عليه السلام أولى بالتقديم^(٤) لأنه هو من المقربين . ١٥

ثم وجدنا في القرآن درجة الأعلى ومرتبة الأقصى قرابة النبي حتى جعل محبة القربى وإطاعتها أجرا للنبوة ، وخروجنا^(٥) عن عهدها مع أيهما أعظم الأخطاء على الناس كلها . قال الله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى »^(٦) ؛ « واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام^(٧) » ؛ « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذي القربى^(٨) » . ١٥

ثم سألنا الفريقين : أيهما من ذوى القربى وجب علينا محبتهم وإطاعتهم لأدانا حقوق النبوة ؟ قالوا : أمير المؤمنين باتفاق المسلمين ؛ فاخترنا عليا عليه السلام للمحبة والإطاعة ، لأن محبته واجب ، وإطاعته لازم بالنص والإجماع ، لأنه من ذوى القربى ، وتركنا أبا بكر لعدم كونه من ذوى القربى^(٩) .

ثم وجدنا آيات كثيرة في مدائح السخاء والكرم مثل قوله تعالى : « من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا^(١٠) » ؛ « ها أتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فنحنكم من يبخل^(١١) » ؛ وغيرها من الآيات التي دلت عليهما . والكرم هو بذل النفس والمال في سبيل الله . ٢٥

(١) في ع باله . (٢) في ط على اتفاق . (٣) سورة الشعراء آية ٢١٤ (٤) في ط بالتقدم .

(٥) في ط ، ع وخروجا . (٦) سورة الشورى ، آية ٢٣ . (٧) سورة النساء ، آية ١ .

(٨) سورة الأنفال ، آية ٤١ . (٩) قوله : « وتركنا أبا بكر لعدم كونه من ذوى القربى » ،

سقط في ع . . (١٠) سورة البقرة ، آية ٢٤٥ . (١١) سورة محمد ، آية ٣٨ .

- واتفق الفريقان من ^(١) أولى الألباب أن عليا عليه السلام أكرم الأصحاب .
 وأجمع أكثر المفسرين أن النبي صلى الله عليه وسلم [إذ] أراد في ليلة الهجرة من مكة
 إلى المدينة ، نام عليه السلام في فراشه ، وبذل نفسه له لمرضاة الله ، ونزلت هذه الآية
 في حقه : « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ، والله رءوف بالعباد ^(٢) » .
 ٥ وتصدق في يوم أحد عشر مرات ، ولا تصدق أحد من الأصحاب في هذا اليوم صدقة ،
 ونزلت هذه الآية : « يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول ، قدموا بين يدي نجواكم
 صدقة ^(٣) » . وتقل أن عليا عليه السلام أعطى الطعام على مسكينين ويقيم وأسير ،
 ونزلت هذه الآية في حقه : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا ^(٤) » .
 وقد أجمع أهل البيت عليهم السلام ، وأكثر المفسرين ^(٥) ، على أن المراد بهم ^(٦) على
 وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام . وروى علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه ،
 ١٠ عن عبد الله بن ميمون عن الصادق ^(٧) عليه السلام ، قال : كان عند فاطمة عليها السلام
 شعير ، فجعلوه عصيدة ، فلما وضعوها بين أيديهم جاء مسكين فقال المسكين رحمكم الله !
 فقام على عليه السلام فأعطاه ثلثا ؛ ثم جاء يتيم فقال : رحمكم الله ! فقام على عليه السلام
 فأعطى الثلث الآخر ؛ ثم جاء أسير فقال الأسير : رحمكم الله ! فأعطى على الثلث الباقي ،
 وما ذاقوها ، فأزل الآيات فيهم . وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الحسن
 والحسين مرضا فعادها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ناس معه ، فقالوا : يا أبا
 الحسن ، لو نذرت على ولدك ! . . . فنذر على وفاطمة وفضة جارية لهما ، إن برءا ،
 أن يصوموا ثلاثة أيام ، فشفيا ، وما معهم شيء ، فاستقرض على من شمعون الحيرى
 اليهودى ثلاث أصوع من شعير ، فطحنت فاطمة صاعا ، فاخبزت خمسة أقراص على
 ١٥ عددهم ، فوضعوا ما بين أيديهم ليفطروا ، فوقف عليهم سائل فقال : السلام عليكم
 يا أهل بيت محمد ، مسكين من مساكين المسلمين ، أطعموني أطعمكم الله من موائد
 الجنة ، فأثروه وباتوا ولم يذوقوا إلا الماء ؛ وأصبحوا صباحا ، فلما أمسوا ، ووضعوا
 الطعام بين أيديهم ، وقف عليهم يتيم فأثروه ؛ ووقف عليهم أسير في الثالثة ففعلوا مثل
 ذلك ؛ فلما أصبحوا أخذ على عليه السلام بيد الحسن والحسين ، وأقبلوا إلى رسول الله
 ٢٥ صلى الله عليه وآله وسلم ؛ فلما أبصرهم وهم يرتعشون كالفرأخ من شدة الجوع [قال] :

(١) واتفق الفريقان من : سقط في ع . (٢) سورة البقرة ، آية ٢٠٧ .

|| (٣) سورة المجادلة ، آية ١٢ . (٤) سورة الإنسان ، آية ٨ . (٥) قوله : « وأكثر

المفسرين » ، سقط في ط . (٦) في ط لهم . (٧) سقطت في ع .

ما أشد ما يسوءني ما أرى (١) بكم ! وقام فانطلق معهم ، فرأى فاطمة في محرابها قد التصق ظهرها بيطنها ، وغارت عيناها ، فسأه ذلك ، فنزل جبريل فقال : خذها يا أحمد ، هناك الله في أهل بيتك . وروى عن مجاهد وعطاء عن ابن عباس أنها نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام ، وذلك لأنه عمل ليهودي بشيء من شعير ، فقبض الشعير ، فطحن ثلثه ، فجعلوا منه شيئاً لياً كلوا ، فلما تم إنضاجه ، أتى مسكين فسأل ، فأخرجوا إليه الطعام ؛ ثم عمل الثلث الثاني ، فلما تم إنضاجه ، أتى يتيماً ، فسأل فأطعموه ؛ ثم عمل الثلث الباقي ، فلما تم إنضاجه أتى أمير ، فسأل فأطعموه . وهذه الآية دالة على كمال كرمه وسخائه ، ولا يوجد مثله في غيره ، فهو أكرم الأصحاب بالإجماع ونص الكتاب .

١٠ ثم وجدنا في القرآن آيات كثيرة في ذم الدنيا والترغيب بتركها ، مثل قوله تعالى : « قل متاع الدنيا قليل » (٢) ؛ « والآخرة خير وأبقى » (٣) ؛ « إنما الحياة الدنيا لعب ولهو » (٤) ؛ « أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة » (٥) ؛ « فلا تعزبنكم الحياة الدنيا ولا يعزبنكم بالله الغرور » (٦) ؛ « ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه » (٧) ؛ وغيرها من الآيات دلت على أن السكال في تركها لا في رغبها ؛ فعملنا منها أن تركها والزهد فيها (٨) أولى بالاختيار عند أولى الأبصار .

واتفق الفريقان أن علياً عليه السلام أزهّد الناس في ترك الدنيا ، ولما عرضت له الدنيا قال لها : إليك عني يا غرارة ، قد طلقتك ثلاثاً ، لا رجعة لي إليك ، ولا لي رغبة فيك ؛ وغيره منقول عنه في ذم الدنيا وأهلها وعدم رغبته إليها . وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « حب الدنيا رأس كل خطيئة » ؛ فاخترنا علياً لتركها ، وتركنا أبا بكر لحبها .

ويمكن تقرير آخر على وجه أقصر بنحو أشمل على نهج أجمل : فإذا اعتبرنا في الخليفة الأوصاف الشريفة ، موافقاً للقرآن لحصول الاطمئنان ، فنطلب منهم في هذا البيان ، إتيان الآيات من القرآن ، لتكون الحجة (٩) عليهم ، المجمع عليه بالاتفاق ، ولا يكون بعده لهم مفر بالافتراق . ثم سألناهم : هل لله خيرة من خلقه اصطفاهم (١٠) عليهم ؟

(١) في ط ، ع ما أبرى . (٢) سورة النساء ، آية ٧٧ . (٣) سورة الأعلى ، آية ١٧ .
(٤) سورة محمد ، آية ٣٦ . (٥) سورة التوبة ، آية ٣٨ . (٦) سورة لقمان ،
آية ٣٣ . (٧) سورة طه ، آية ١٣١ . (٨) في ط ، ع عنها . (٩) سقطت في ع .
(١٠) سقطت في ع .

فقالوا : نعم ، لقوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » ^(١) ، فقبلناه منهم . ثم سألناهم عن خيرته من هم ؟ ... فقالوا : المتقون ، لقوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ^(٢) ؟ فقبلناه منهم لإجماعهم ^(٣) . ثم سألناهم : هل لله خيرة من المتقين ؟ ... قالوا : نعم ، هم المجاهدون ، لقوله تعالى : « فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة » ^(٤) ، فقبلناه منهم . ثم سألناهم : هل لله خيرة من المجاهدين ؟ ... قالوا : نعم ، السابقون ، لقوله تعالى : « لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا » ^(٥) ، فقبلناه منهم . ثم سألناهم : هل لله خيرة من السابقين ؟ ... قالوا : نعم ، [من] هم أكثر عملا في الجهاد ، لا يتين : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » ^(٦) : « وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله » ^(٧) ، فقبلناه منهم . فقلنا لهم : صفوا لنا المتقين . . . قالوا : هم الخاشعون ، آية : « وأزلفت الجنة للمتقين غير بعيد » ^(٨) ، فقبلناه منهم . ثم سألناهم : من الخاشعون ؟ ... فقالوا : العلماء ، آية : « إنما يخشى الله من عباده العلماء » ^(٩) ، ثم سألناهم : من أعلم الناس ؟ ... فقالوا : من كان أعلم بالعدل ، آية : « يحكم به ذوا عدل منكم » ^(١٠) . فسألناهم : من أعلم الناس بالعدل ؟ ... قالوا : أولى الناس بالعدل ، وأولاهم على العدل ، أهدهم إلى الحق ، آية : « أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي » ^(١١) . ثم سألناهم عن الذين اختلفت الأمة فيهم : أهو على وأبو بكر ، أيهما كان أكثر جهادا وأبذل مهجة ؟ ... وأجمعوا على علي بن أبي طالب عليه السلام . فعلمنا من هذه التقديمات أن عليا عليه السلام أفضل من أبي بكر ، لدلالات الكتاب . والإجماع المستند بهذه الآيات ، أن عليا عليه السلام هو خيرة هذه الأمة وأتقائها ، وهو أخشاهها ، فهو أعلمها ، فهو أعدلها ، فهو أولاهها على العلم ، فهو أهدها إلى الحق ، فهو واجب الإطاعة المتبع ، فاخترناه على بصيرة ويقين ^(١٢) لأنه هو أولى بالاختيار ، وتركنا أبا بكر لأنه هو أولى بالتترك عند أولى الأبصار .

- (١) سورة القصص ، آية ٦٨ . (٢) سورة الحجرات ، آية ١٣ . (٣) سقطت في ع .
 (٤) سورة النساء ، آية ٩٥ . (٥) سورة الفتح ، آية ١٠ .
 (٦) سورة الزلزلة ، آية ٧ . (٧) سورة البقرة ، آية ١١٠ .
 (٨) سورة ق ، آية ٣١ . (٩) سورة فاطر ، آية ٢٨ .
 (١٠) سورة المائدة ، آية ٩٥ . (١١) سورة يونس ، آية ٣٥ .
 (١٢) زادت في ع .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل أسامة بن زيد أميرا ،
 وجهزه إلى الشام ، وأمر الصحابة عموما باتباعه ، وأمر أبا بكر وعمر خصوصا باتباعه ،
 وقال : « جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تأخر عن جيش أسامة » ، وقد تخلف
 الرجلان بإجماع المسلمين عن جيشه فكانا ملعونين بنص النبي ^(١) ، ومن كان ملعونا
 من جانبه فهو ملعون من جانب الله تعالى ، لأنه لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي
 يوحى ، فأمره هو أمر الله ، ونهيه هو نهى الله ، ومدحه هو مدح الله ، وذمه هو ذم
 الله . وباتفاق المسلمين أن رسول رب العالمين دعا عليا ومدحه خصوصا في الغزوات ؛
 وباتفاق الأصحاب ، هو تجمع عليه الفريقان ؛ ولعن من تخلف عن جيش أسامة ، فهو
 أيضا مجمع عليه ^(٢) . ومن كان ممدوحا بلسان رسول الله ، ومن كان ملعونا بلسان
 نبي الله ، أيهما أولى بالاتباع ؟ فإذا عرفت وصفهما بالرواية ^(٣) ، وعلمت حالهما
 بالدراية ، فانظر وانصف أيهما أليق وأولى بالخلافة ، واختبر من هو أحق بالإمامة ^(٤) :
 فمن لم يكن في قلبه رين ونفاق ، زال عن قلبه ريب بعد مسمع منا القول بالاتفاق ،
 لإظهارنا الحق بلا إغراق وانغلاق : فإنه إذا ثبت إمامة علي بالمسلكين ، فثبت إمامة
 جميع أئمتنا عليهم السلام بهذين المنهجين بالنسبة إلى فراغة زمانهم غاصبي حقهم ^(٥) ،
 ولظهور أجراً الدلائل في أمرهم ، وإلى استئنافها في كل واحد واحد منهم ، فاختصرنا
 ههنا بما كفى المسترشدين من أولى الأبواب ^(٦) ، ولا ينفع إلا كثار للمعاندين المضلين
 في هذا الباب ، ولو ذكرنا جميع الإنذارات المنزلة في الكتاب ، والله موفق بالصواب ،
 وإليه المرجع والمآب .

(١) قوله : بنص النبي ، زاد في ع . (٢) في ط ، ع عليها .

(٣) زادت في ع . (٤) في ع أحق بالخلافة لإمامة . (٥) في ط ، ع غاصبين لحقهم .

(٦) سقطت في ط .

في ذكر الاستشهادات والمناسبات
من كلام الشيخ الرئيس



(١٣) في ذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس

قال في المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء ، من الفن السادس في خواص النفس الإنسانية ، في آخر الفصل السادس في إثبات القوة القدسية ، وكلها موافق لمذهب الإمامية رضوان الله عليهم ، بهذه العبارة : « اعلم أن التعلم سواء . . . » انتهى كلامه . ومن هذا شأنه فلا يصدر عنه العصيان ، ولا الخطأ أو السهو أو النسيان ؛ وهو بعينه العصمة التي تقل أصحابنا عن أئمتنا (١) .

وقال في المقالة الأولى من إلهيات الشفاء ، في الفصل الثامن ، في بيان الحق والصدق : إن السابقين من الحكماء يرمزون في كلامهم ، بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً ، هذه وتبرتهم (٢) ؛ ورفع السهو والغلط عن الأنبياء مطلقاً . وعدم جواز الغلط والسهو عن الأنبياء ، من خواص مذهب الإمامية رضوان الله عليهم ؛ وغيرهم يجوزون السهو والغلط عليهم ، بل يشتونهما . والاسماعيلية وإن وافقوا الإمامية في وجوب عصمة النبي والإمام ، لكن (٣) لا بمعنى الذي ذهبت إليه الإمامية كما يتبين في موضعه .

وقال في المقالة العاشرة ، في فصل إثبات النبوة ، بعد إقامة الدليل على إثبات وجود النبي ، في معرض أن المنافع التي لا ضرورة [في] وجودها في بقاء الإنسان وكالاته ، لا يفوت عن عناية ربه ، فكيف يفوت عنه ماله دخل عظيم في بقاء الإنسان وكالاته ، حيث قال : « . . . » . فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان ويتحصل وجوده ، أشد من الحاجة إلى إثبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين ، وتقدير

(١) قوله : « ومن هذا شأنه » إلى قوله : وهو بعينه العصمة . التي تقل أصحابنا عن

أئمتنا ، سقط في ع . (٢) قال ابن سينا ما نصه : « . . » وأن من الفضلاء من يرمز أيضاً برموز ، ويقول ألفاظاً ظاهرة مستشعنة أو خطأ ، وله فيها غرض خفي ، بل أكثر الحكماء ، بل الأنبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطاً أو سهواً ، هذه وتبرتهم » (كتاب الشفاء ، طبعة طهران ١٣٠٣ هـ ، ج ٢ : الفن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة الأولى ، الفصل الثاني ص ٣١٠) .

(٣) سقطت في ط .

الأخص من القدمين ، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء ، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء . ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعمل يمكن كما سلف منا ذكره ؛ فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ، ولا تقتضي هذه التي هي أسوأها ^(١) . وهذا يدل صراحة ^(٢) على أن السان ^(٣) لا يترك وجود الإمام ، والنبي لا يترك نصب الوصي .

وقال في فصل من هذه المقالة في العبادات : « إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس بما يتكرر وجود مثله في كل وقت : فإن المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة ، فيجب لا محالة أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد دبر لبقاء ما يسنه ويشعره في أمور المصالح الإنسانية تدييرا عظيما » ^(٤) . فأى تدبير في بقاء الإنسان ومصلحه مرتبة نصب الوصي ! فكيف يجوز للنبي ترك ما يجب عليه كما يقول الظالمون ؟ . . . فيجب أن يكون وصيه منصوفا ^(٥) ، ولا يكون المنصوص والمنصب بالاتفاق غير على عليه السلام . وهذا أيضا موافق لمذهب الإمامية ومخالف لمخالفهم .

وقال في هذا الفصل أيضا : « وأن يسن عليه فيها ما جرت العادة بمؤاخذته (الإنسان) نفسه به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب . » ^(٦) . فإذا وجب عليه تعلم هذه السنن ، ولا يتركها ، فكيف يجوز ترك ما هو أليق وأحسن منها ؟ . . . فوجب بمقتضى هذا القول نصب الوصي عليه كما هو مذهب الإمامية .

وقال أيضا في آخر هذا الفصل : « إن النبي من عند الله تعالى ، وإرسال الله تعالى ، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله ، وأن جميع ما يسنه فإنما هو مما وجب من عند الله أن يسنه ، وأن جميع ما يسنه من عند الله تعالى ^(٧) . » وهذا أيضا صريح

(١) كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثاني ، ص ٦٤٧ .
 (٢) في ط ، ع صريحة . (٣) في ط الإنسان . (٤) كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثالث ، ص ٦٤٨ .
 (٥) في ط : فيجب أن تكون وصيته . (٦) كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثالث ، ص ٦٤٩ .
 (٧) كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثالث ، ص ٦٥٠ .

مذهب الإمامية : لأن المخالفين يجوزون أن مايسنه النبي باجتهاده ، والإمامية لايجوزون كما قال في الكتاب العزيز : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى » (١).

وقال أيضا في الفصل الرابع (٢) من هذه المقالة : « ويجب أن يكون القصد الأول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة : المدبرون والصناع والحفظة ، وأن يرتب في كل جنس منهم رئيسا . . . » (٣) إلى آخر الفصل كله . . [وهذا] ٥ موافق لمذهب الإمامية : لأن النبي لا يترك السنن الحقة في وضع الرؤساء ، ونصب الأوصياء ، وغيرها من عدم تجويز إهمال أمر الجنايات ، ولو كان وقوعها خطأ ، وأحكام الطلاق ، وغيرها من المناسبات المذكورة في هذا الكتاب .

وذكر في كتاب الإشارات ، في النمط الثامن والتاسع والعاشر ، أوصاف الكاملين والعارفين ، من خرق العادات ، والإخبار بالمغيبات والأفعال الشاقة التي لا تحصل إلا لصاحب الكرامات والدرجات العالية من صاحب النفوس القدسية ، ولا يحصل مثلها إلا لأمير المؤمنين عليه السلام ، حيث قال : « والله ما قلعت باب خير بقوة جسدانية ، ولكن بقوة ربانية » . وهذه الجملة من الأوصاف لا يوجد منها شيء في الأصحاب إلا لأمير المؤمنين وإمام المتقين عليه صلوات الله رب العالمين .

وقال في جواب مسائل أبي الحسن العامري بعد إقامة الدليل بوجوب نصب الخليفة بهذه العبارة : « وأما الشروط المختصة بها فهو أن يعلم أنه لمسلم يصح (٤) أن يكون رئيس البهائم واحدا من البهائم ، بل يجب أن يكون أفضل من البهائم ، ولم يجز أن يكون سايس الصبي واحدا من الصبي ، بل يجب أن يكون أعقل من الصبي ، ولم يجز أن يكون سايس الفساق واحدا من الفساق ، فكذا لايجوز أن يكون سايس الدهماء واحدا من عرض الدهماء ثم القول في تعيين واحد واحد لهذه الرتبة السنية أمر قد كثر فيه المتكلمون ، والله الموفق للرشاد » انتهى كلامه . وإن شئت زيادة إيضاح فارجع (٥) إلى هذه الرسالة .

(١) سورة النجم ، آية ٣ - ٤ : (٢) في ط ، ع الثالث وهو خطأ .

(٣) كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر ، المقالة العاشرة ، الفصل الرابع ، ص ٦٥٠ - ٦٥١ .

واظر ما بعدها حتى آخر الفصل ص ٦٥٣ .

(٤) في ع يصلح . (٥) سقطت في ط .

وقال في رسالته في القوى الإنسانية: « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ^(١) ، وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس . والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ؛ وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن ؛ وإذا ركبت من الظاهر إلى مستقر غابت عن الآخر ؛ وإذا جنحت من الباطن بلا قوة غابت عن الأخرى : فلهذا التبصر يحل في السمع ، والخوف يشغل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن التذكر ، والتذكر يصد عن التفكير . . . والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن » ^(٢) . وهذا بعينه مذهب الإمامية في حق النبي والأئمة ، بل هو مضمون كلامهم كما لا يخفى على من تتبع كلامهم عليهم السلام . وفي هذا إشارة لطيفة إلى أن صاحب النفس القدسية يكون معصوما ^(٣) : لأن علم المشاهدة ^(٤) الذي لا يشغله شأن عن شأن ولا يحجبه شغل عن شغل يناق في العصيان : لأن مع مشاهدة الحق لا يمكن مشاهدة عصيانه ^(٥) . على أن العصيان هو نفس الاحتجاب عن الحق ، فكيف هو حينئذ لا يحتجب عن الحق ، فوجب أن يكون صاحبها معصوما ، وإلا أن يكون محتجبا ، والفرض ألا يكون .

وقال في رسالته المعراجية هكذا : « . . . وبرأي آن بود که شریف ترین انسان وعزیز ترین انبیاء وخاتم رسولان بامركز حکمت وفلاک حقیقت وخزانة عقل امیر المؤمنین علیه السلام را گفت : یا علی إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر تقرب أنت إليه بأنواع العقل تسبقهم ، وانجنین خبرا چنو بزرگی راست نیامدی که او در میان خلق چنان بود که معقول در میان محسوس وگفت ای علی چون مردمان در تسکثر

(١) وردت هذه العبارة محرفة في ط ، ع على الوجه التالي: « ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بأجسام العالم وما فيه » ووردت محرفة أيضا في النسخة المطبوعة من رسالة ابن سينا في القوى الإنسانية وإدراكاتها ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م ، ص ٦٤ ، وذلك على الوجه التالي : « ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بلا أجسام العالم وما فيه »

(٢) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ، ص ٦٤ .

(٣) في ط ، ع معصومة . (٤) في ع علم الشاهدی ، وفي ط العلم المشاهدي

(٥) في ع ارتسكاب العصيان

عبادت رنج میرند تو در إدراك معقول رنج تابر همه سبق بری ، لاجرم چون بر دیده بصیرت عقل مدرک أسرار گشت همه حقایق را دریافت و دیدن حکم دارد برای این بود که گفت : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا » و هیچ دولت آدمی را زیاده از إدراك معقول نیست بهشتی که بحقیقت آراسته باشد بأنواع نعیم و زنجبیل و سلسبیل إدراك معقولست و دوزخ و اعقاب و اغلال متابعت أشغال جسمانیست که مردم در جحیم هوی افتد در بند خیال بماند و رنج و هم از آدمی بعلم زود تر از ان بر خیزد که بعمل زیرا که عمل حرکت پذیر است و حرکت پذیر را انجام جز در محسوس نیست . اما علم قوت روح است و آن جز بمعقول نرود چنانکه مصطفی گفت : « قليل العلم خير من كثير العمل » و نیز گفت : « نية المؤمن خير من عمله . وأمير جهان بان علی علیه السلام : گفت قدر آدمی و شرف مردمی جز در دانش نیست . » . فانظر وانصف من كان وصفه معقولا مع من كان وصفه محسوسا كيف النسبة بينهما .

علی أن المعقولات أشرف وأعلى مراتب الموجودات ، والمحسوسات أخس وأدنى مراتب الموجودات ، حق یعدها بعض الأكابر من الأموات والظلمات ، وجعلها الشيخ الرئيس ^(١) من مراتب إبليس ، ومشكاتها مرايا التلبيس ، وشغلها بحر للجحيم ، والانتقام فيها عذاب أليم .

وفي كلام الشيخ كثير من المناسبات والامتنعادات لا يعد ولا يحصى ، لا يحتاج إلى التحويل ^(٢) والتأويل ، لاندکرها مخافة التطويل . علی أن ما ذکرناه کاف علی الذکی ، ولا ینفع . وإن ذکر التوراة والإنجيل والفرقان علی المعاند والغبی ، ومن نظر علی بصیرة بما ذکرنا من المناسبات حصل له العلم بأن الشيخ من العلماء الإمامية خصوصا في الأصول الكلامية .

ولو قيل : من أنكر الحشر الجسماني فكيف يوافق الإمامي في أصول الكلامي ، مع أن العمدة في أصول الكلام هو إثبات حشر الأجسام ؟ . . . قلنا : من نسب إلى الشيخ الرئيس إنكار حشر الأجسام ^(٣) لا يرى كلامه ، بل لا یسمع مقاله ، والمذكور في بعض التهافت يدل علی الغباوة ^(٤) ، ویعدم فهم البراءة ^(٥) ، وإلا ما ذكره

(١) زادت في ع . (٢) في ط كلمة لا تقرأ ، وإذا قرئت حروفها فلا يتبين مدلولها .
(٣) في ط الجسماني (٤) في ع الغناد . (٥) وردت هذه العبارة في ط هكذا :
ولعدم فهم البراءة . وقد سقطت في ع .

الشيخ في الشفا صرح أنه معتقد بها حيث قال في المقالة التاسعة في إلهيات الشفا في أول الفصل الأخير منها : « . . . يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول في الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي ^(١) ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروعه معلومة لا يحتاج إلى تعلم ؛ وقد بسطت الشريعة الحقة التي أنانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن . ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة . . ^(٢) »

٥ إلى آخر الفصل ، وهو صريح بأنه معتقد بحشر الأجساد على طريق النبوة ، وإثباته عنده منحصر بإخبار الأنبياء ، وتبين الأوصياء . فالحكم بانحصار العلم به ، بخبر النبي مع الإقرار بعجز العقل ، يدل على كمال إذعانه واعتقاده به . وكثير من الأمور الشرعية لا يصل إليها عقول البشرية كوجوب الصوم في آخر شهر رمضان ، وحرمة في أول الشوال ، وندبه في يوم آخر منه ، وغير ذلك .

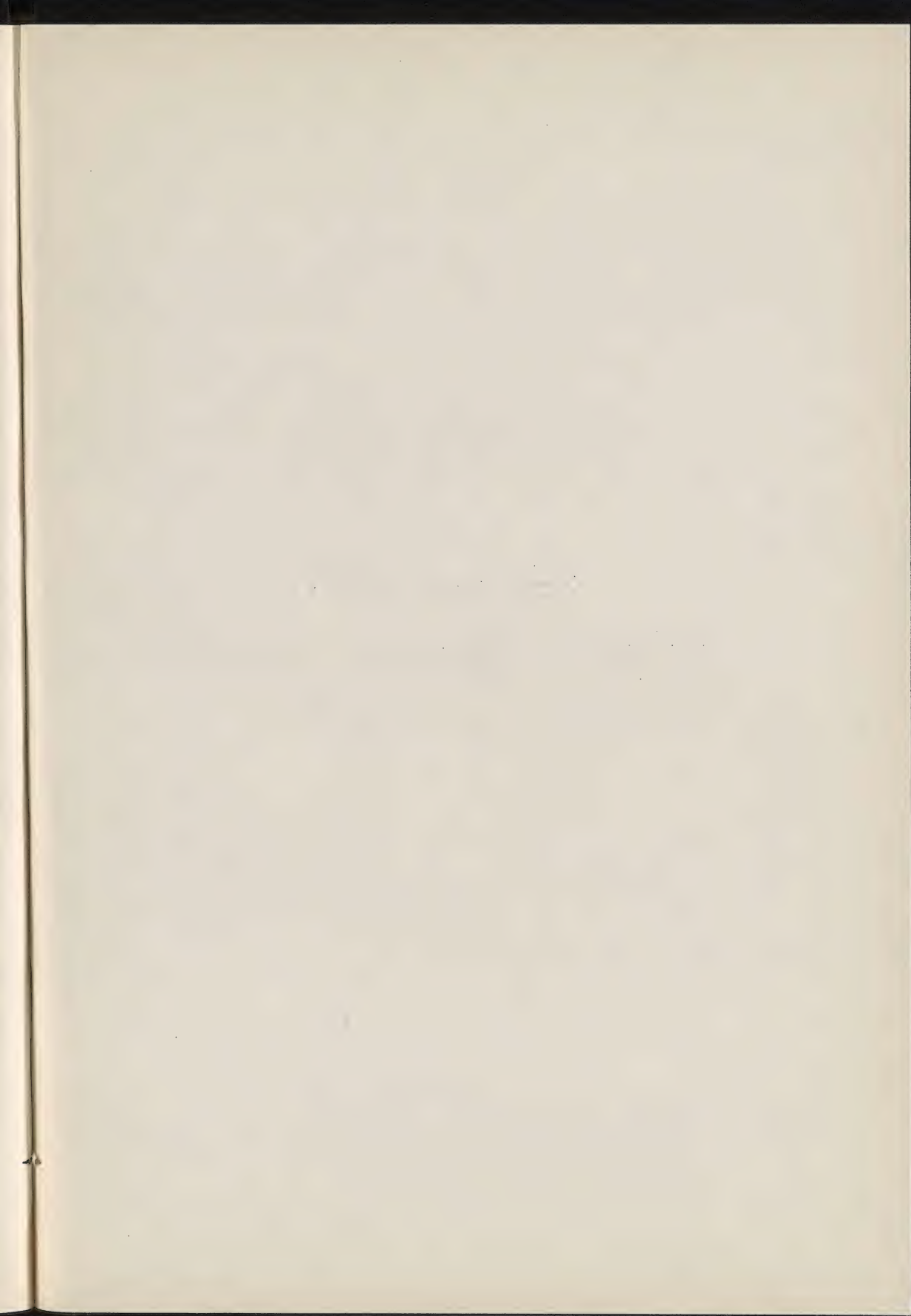
١٠

فإذا ثبتت حقيقة الأحوال ، فلا نطول بعدها المقال ^(٣) ، وننصرف عن كلام الجحود ، ولا نلنفت بمقالة الحسود ، وها نحن نشرع ^(٤) في المقصود بعون الملك المعبود ، ونقل كلام الشيخ في هذا الفصل من أوله إلى آخره بالتام ، لئلا يشتمه للناظر شيء في هذا المقام ، فلا يحتاج من يطالع هذه الرسالة إلى الرجوع بأصل الكتاب ، ولا يختلج في خاطره الريب والاضطراب .

١٥

(١) في ط ، ع النبوة . (٢) ابن سينا . كتاب الشفا ، ج ٢ : الفن الثالث عشر في الإلهيات ، المقالة التاسعة ، الفصل السابع ، ص ٦٣٤ . (٣) في ط المقام . (٤) في ع نمرح .

في ذكر كلام الشيخ وتطبيقه
موافقا لمذهب أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين



(١٤) في تفسير كلام الشيخ وتطبيقه

موافقا لمذهب أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين .

قال الشيخ الرئيس في آخر فصل [من] إلهيات الشفا :

« فصل في الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما » إلخ

- المراد بالخليفة والإمام ههنا هو نائب مناب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم . وذكر الإمام بعد الخليفة إشارة لطيفة إلى أن من اتصف بالخلافة دون الإمامة لا يكون نائب مناب الرسول حقيقة : لأن الخليفة قد يطلق على سلطان الجور بخلاف الإمام . والخليفة إذا كان إماما كان وصيا ، والوصى كان منصوبا ، والمنصوص كان سلطانا عادلا ، وهو النائب حقيقة والخليفة حقا كما ورد في التنزيل من الملك الجليل في حق الخليل : « قال إني جاعلك للناس إماما . . . » (١) الآية . فحينئذ يكون الإمام عطف لتفسير للخليفة ، فيكون الخليفة والإمام شخصا واحدا ، ووجوب طاعتهما ، أى وجوب طاعته باعتبارين كأنه شخصان . ويمكن أن يكون الإمام ههنا غير الخليفة كما هو ظاهر العبارة ، لكن مع الخليفة ، وسيجيء مثله ، ويلزم أعلمهما (٢) أن يشارك أعقلهما ، فحينئذ وجب طاعة الخليفة ظاهرا ، أو تقيته لحفظ النفس والحرمة (٣) والمال وغيرها ، كوجوب طاعة سلطان الجور ، ووجوب طاعة الإمام بحسب نفس الأمر تصديقا وإيمانا للأخرة . ١٥

« والإشارة إلى السياسات والأخلاق والمعاملات (٤) »

قدم ذكر السياسات ههنا على الأخلاق ، والأخلاق على المعاملات ، بخلاف ما ذكر في الحكمة العملية ، فإن ذكر الأخلاق مقدم فيها ، ثم المعاملات ، ثم السياسات : لأن

(١) سورة البقرة ، آية ١٢٤ . (٢) سقطت في ط . (٣) في ط والعزة .
(٤) يلاحظ أنه قدم هنا الأخلاق على المعاملات في حين أن النسخة المطبوعة في طهران من الشفا تقدم المعاملات على الأخلاق بحيث يرد عنوان هذا الفصل الذى يفسره المؤلف على الوجه التالى : « فصل في الخليفة والإمام ، ووجوب طاعتهما ، والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق » (كتاب الشفا ، ج ٢ ، ص ٦٥٣)

السكلام فيها بالنظر إلى السالك في السير إلى الله بحسب حاله : فالأنسب بحاله أن يهذب أخلاقه أولا ، ثم يعلم المعاملات في الجملة ثانيا ، فإذا صار كاملا كان عاملا بالسياسات . والسكلام ههنا في الخليفة والإمام ، وهو كامل الذات والصفات ، والواجب عليه أولا عقده المدينة والسياسات الشرعية لئلا ينجر إلى الاختلاف والافتراق بين الناس ، ثم تكميل الأخلاق على وجه التمام والسكال ، كما قال سيد الأنام عليه الصلاة والسلام : « بعثت لتكميل الأخلاق على وجه السكال والتمام » ، ثم تعليم المعاملات وإجرائها بين الناس بحيث يصلح المعاش والمعاد ^(١) ، والمراد إجرائها على وجه السكال والصواب ، لا في الجملة كما لا يخفى على أولى الألباب . وإجراء كلها على ما ينبغي لا يمكن أن يحصل إلا من النبي والوصي ، فحينئذ يجب أن يكون الخليفة صاحب نفس قدسية ^(٢) ، وهو بعينه مذهب الإمامية ، لأنه كصاحب النفس القدسية ، لا يحتجب السياسات كما عرفت في المناسبات .

قوله :

« ثم يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه ، وأن لا يكون الاستخلاف

إلا من جهته »

المراد بالسان صاحب السنة السنية ، أي الطريقة الحقة ، وهو النبي : أي يجب على النبي بأمر ربه أن يجعل واجبا طاعة من يجعله خليفة على الأمة كافة ، كما فعله النبي عليه الصلاة والسلام في حق علي عليه السلام بمقتضى أمر ربه القدير : « بلغ ما أنزل إليك من ربك » ^(٣) في يوم القدير ، وحيث قال : « من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله » ، وإلا يلزم النبي ترك ما يجب عليه ، وهو غير جائز . فثبت أنه نصب وصيا ونص عليه ، والنصوب والنصوص بالاتفاق والبرهان لا يكون إلا عليا عليه السلام ، فيكون هو الخليفة كما ذهب الإمامية ؛ ولهذا أكد بقوله :

(١) سقطت في ط . (٢) في ط ، ع القدسية .

(٣) سورة المائدة ، آية ٦٧ .

«والاستخلاف لا يكون إلا من جهته» : أى أمر الخلافة منحصر بجهة النبي ، ونصبه بأمر ربه ، ولا يتحقق في نفس الأمر لغيره ^(١) ، وهو عين مذهب الإمامية . وهذه إشارة إلى السلك الأول البرهاني من مذهب الإمامي .

قوله :

« أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور »
أنه مستقل بالسياسة ، وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير ، وأنه عارف بالشرعية ، حتى لا أعرف منه ، تصحيحا يظهر ويستعان ويتفق عليه الجمهور عند الجميع »

قوله : « أو بإجماع من أهل السابقة » : هذا الترديد ليس محمولا على التجويز كما هو متوهم بالظاهر ، وإلا لوجب أن يقول : وأن يكون الاستخلاف من جهته أو بإجماع من أهل السابقة بدون (لا وإلا) ، لأنه مفيد ومختصر ، ومعهما محل ومضر ، لأنه معهما يفيد الحصر وهو يناق التجويز والترديد وهو ظاهر ، وينافي قوله : « يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه » : لأنه ما لم ينصب الخليفة وينص عليه ، كيف يجعل طاعته واجبا ! ويلزم أيضا أن السان يترك ما يجب عليه وهو غير جائز ، بل محمول إما على التقية أو على الفرض والتدبير ، مما شاة على الخصم كما هو دأبه خصوصا في هذا الكتاب .
وخاصة : لو فرضنا أن الخلافة جائز بإجماع من أهل السابقة ، أى من علماء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، كان مشروطا بالأشياء لامطلقا ، حتى يكون حجة ههنا ^(٢) على وجه يصححون ^(٣) علانية على رؤوس الأشهاد بحيث لا يخرج منه أحد من علماء أمة محمد صلى الله عليه وسلم حتى يتحقق الإجماع ؛ وههنا لا يتحقق : لأن عليا والحسين ^(٤) عليهم السلام ، وسلمان وأبازر والقداد رضوان الله عليهم من علماء الصحابة لا يدخلون في هذا الإجماع اتفاقا ، والعباس وعمار خلافا . فكيف يحصل إجماع أهل العلم علانية عند الجمهور مع خروج هذه الصحابة العظام السكرام العلام المشهور ، فضلا عن تصحيحهم أنه مستقل بالسياسة ! ومنها اتصاف الخليفة بهذه الأوصاف الشريفة من استتلال السياسة ،

(١) في ط بغيره . (٢) في ط منهما . (٣) وجه يصححون : سقطت في ع .

(٤) في ع والحسين .

وهذه الأوصاف مجتمعة لا يوجد [في] واحد من الصحابة لغير على عليه السلام بالاتفاق ، ولا كلام فيها لأهل النفاق ، بل واحد واحد منها أيضا مختص به أولا يوجد في غيره : لأن المراد من هذه الصفات مرتبة كما لها لا في الجملة ، فحينئذ الاستقلال بالسياسة على ما ينبغي كما عرفت لا يحصل إلا من النبي والوصي . وأيضا الاستقلال بالسياسة بدون الشركة [لا يكون] لغير على عليه السلام كما هو المذكور بالرواية . وأيضا علم السياسة وإجراؤها على وجه لهما [فيه] صلاح المعاش والمعاد كما اعتبرت الحكماء لاثبات الأنبياء ، لا يحصل بدون النفس القدسية ، وهي مختصة به ولا توجد في غيره ؛ ولهذا اشترط الشيخ من أوصافه أولا أنه أصيل العقل .

واعلم أن لفظ العقل في كتب الحكماء والمتكلمين يطلق على معان كثيرة مختلفة ، ذكر الشيخ في هذا الفصل أربعة منها :

(الأول) أصيل العقل : والمراد منه ههنا قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لاعن قياس أصلا ، ولا عن فكر قطعا ، بل بالفطرة^(١) والطبع ، ويحصل بها معرفة الأشياء واليقينيات بالمشاهدة والاتقالات بالحدس . وبهذا المعنى استعمل ارسطاطليس في كتاب البرهان ، ولم يستعمل في غيره مجرده ، بل إذا أراد هذا المعنى في غير كتاب البرهان أضاف (أصيل) له . ولهذا أضاف الشيخ ههنا (الأصيل) إلى العقل ، ليكون في الفطرة الأولى بالفعل ، ويتميز به عن العقول المكتسبة التي هي في الفطرة الأولى هيولانية لافعية ولا مستفادة . وهذا أيضا مختص^(٢) بعلى عليه السلام ، ولا يوجد في غيره من الصحابة باتفاق الخواص والعوام .

(والثاني) بمعنى جودة الروية في استنباط ما ينبغي من إشار الخير واجتناب الشر .

(والثالث) بمعنى المكر والحيلة والشيطنة .

(والرابع) بمعنى الإدراك مطلقا .

(١) في ط بالفسكرة . (٢) في ط ، ع مختصة .

- « حاصل عنده الأخلاق الشريفة » : أى حاصل بالفعل عند الخليفة ملكة هذه الأخلاق الشريفة . قدم الشجاعة لأنها أدخل في السياسة ، ولاختصاصها بعلى عليه السلام بين الصحابة ، لأنه لا يكون أحد من الصحابة بهذه المثابة ، ولا اشتباه فيه ولا ريب يعتريه . والعفة : أى السلامة عن كل عيب خلقية وخلقية ، والشرافة نسبية وحسبية ، ولطافة الطبع ، كناية للبراءة عن جميع الرذائل والدناءة والحساسة ظاهرة وباطنة ، كما تنطق بها آية التطهير . ولا تحصل هذه الدرجة من العفة لغير^(١) على عليه السلام ، كما لا يخفى على من له أدنى مرتبة من الإسلام . وحسن التدبير ، موافقا لتقدير التقدير الخبير ، وإلا لم يكن حسنا في نفس الأمر ، وإن كان موافقا لغرض المدبر ، وهو أيضا مختص بعلى عليه السلام لكونه أصل العقل . ولا يحصل هذا التدبير بدون العلم الانكشافى الذى هو من خواص النفس القدسية من مراتب البشرية ، وهى لا توجد في غيره من الصحابة ، لكونه في كثير من الوقائع رجعت الخلفاء الثلاثة إليه ، وعملوا برأيه وتدييره ، وهو لا يرجع إليهم في أمره قط ، ولا يأخذ^(٢) من الصحابة ، وهو يدل على أنه أحسن تدبيرا منهم . وعلل عرفان الشريعة بأنه حتى لا أعرف منه ، ليظهر اختصاصه بعلى عليه السلام . وإن الفقرات السابقة أيضا دالة على اختصاصه ، لكن كناية ؛ وهذا التعليل يدل على اختصاصه [دلالة] صريحة ظاهرة ، لأنه أعرف الأصحاب بالشرائع والكتاب بالأخبار الثابتة والآيات الباهرة ، وبالآية المباهلة ، وبالحدِيث « أنا مدينة العلم وعلى بابها » ، و « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » ، وبالرواية « سلوى . . . » .

- وقوله : « تصحيحا » : أى معقولا مطلقا لقوله : « يصححون » . وقوله : « يظهر .. إلى قوله : عند الجميع » صفة لتصحيح . وهذه الفقرات أيضا لاختصاصه ، وإخراج غيره من مدعى الخلافة : لأن هذا التصحيح وقع في حقه ، ولا يقع في غيره ، إما أولا في يوم الغدير ، وإما ثانيا عند احتجاجه في مسجد النبي على الصحابة ، وإما ثالثا بعد قتل عثمان اتفق جميع الأصحاب في المدينة باستحقاق خلافته وعدم استحقاق غيره ، يصححون علانية تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ، [وإما]

(١) سقطت في ط . (٢) في ط ، ع بأحد .

رابعا في المنبر عند قوله : « سلوني قبل أن تفقدوني .. » . هذا الاستعلان^(١) والتصحيح على رؤوس الأَشهاد ، لا يحصل لغيره من الأصحاب بالاتفاق ، ولهما أيضا بما ادعينا من غاية الانطباق . ومن قوله : « .. أو بإجماع من أهل السابقة .. إلى قوله : عند الجميع » ، إشارة إلى المسلك الثاني من مذهب الإمامي .

قوله :

« ويسن عليهم أنهم إذا افترقوا وتنازعوا للهوى والميل ، أو أجمعوا على غير من وجدوا الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله » .

قوله : « ويسن » ، عطف على قوله : « أن يفرض » : أي يجب على السان أن يسن : أي بأن يجعل واجبا على أمته^(٢) إطاعة من اتصف بهذه الكمالات المذكورة ، ويبين لهم أنهم لو تخلوا عن إطاعة من اتصف بها بأن يختاروا غيره به ، فقد كفروا بالله . ونعني بالكمالات المذكورة الآيات المشهورة والعلامات المسطورة في النفس القدسية لأصيل العقل ، والاستقلال^(٣) بالسياسات على ما ينبغي ، وسائر الأخلاق الشريفة من الشجاعة^(٤) والعفة وحسن التدبير والعرفان بالشرعية كلها ، بحيث لا يكون بين الصحابة مثله بعرفانها .

وقوله : « إذا افترقوا » : في لفظ « افترقوا » إشارة لطيفة إلى حديث المتفق عليه بين الموافق والمخالف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « ستفترق أمتي من بعدى على ثلاثة وسبعين فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة » : وفي بعض النسخ : « كلهم هالكة إلا فرقة واحدة » ؛ وفي بعض النسخ : « إلا فرقة ناجية » ؛ وفي بعض النسخ : « إلا فرقة وهي ناجية » ، باختلاف الروايات .

وقوله : « وتنازعهم الهوى » : فيه أيضا إشارة إلى الآية الشريفة من سورة الجاثية : « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ، وأضلله الله على علم ، وختم على سمعه وقلبه ، وجعل على بصره غشاوة »^(٥) ؛ ويعني سبب افتراقهم وعدوهم عن الحق المبين وتنازعهم على الصراط المستقيم ، وهو الهوى الباطل^(٦) ، مع العلم بمن استحق الخلافة ، ليكون سبب كفرهم وخذلانهم ، لا الجهل والخطأ والاشتباه ، بل الهوى النفساني الظالماني^(٧) ؛

(١) في ط ، ع الاستقلال . (٢) في ع الأمة . (٣) سقطت في ط .

(٤) في ع السخاء . (٥) سورة الجاثية ، آية ٢٣ . (٦) في ط ، ع الباطلة .

(٧) في ط ، ع الهوى النفسانية الظالمانية .

ورغبة الدنياوية ، والليل عن الحق لحب الرياسة ، ومتابعة الشيطان ومخالفة الرحمن ،
أغلبة جبابرة الأهوية الباطلة ، وفراغنة الأمنية^(١) الفاسدة ، لعصبية الجاهلية ، وقساوة
قلوبهم القاسية ، « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة »^(٢) . ولهذا
أجمعوا على غير من وجدوا [فيه] هذا الفضل والاستحقاق ، بل على من اتصف بنقيض
كليهما^(٣) كفرانا وطغيانا صاروا بهما^(٤) من فساق الكفرة وبهائم الفجرة ، بل
هم أضل منها .

وهذه الفقرات أصرح دلالة من الفقرات السابقة على أن السان نصب الخليفة بإذن
الرحمن ، وإلا لم يكن لهذا التأكيـد والمبالغة بهذه المثابة معنى . والتأكيـد بدون نصب
الخليفة غير معقول ، وقبول استئزام ترك السان ما وجب عليه غير مسموع . ولو كان
الخليفة من جانب الخلق ، ولم يكن من جانب الحق ، لم تكن مخالفته واختيار الغير
به من الهوى ؛ إنما يكون إذا كان منصوبا من الله ، ومنصوصا من رسوله ،
لا بإجماع الأمة في الهوى ومخالفة الهدى . فظهر من هذه الفقرات وجوب تحقيق
نصب الخليفة من السان ، واختيار الغير به من الهوى كان من الكفران .
وبهذا المضمون وردت أحاديث كثيرة من الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين
مذكورة في أصول الإمامي خصوصا في (الكافي) .

١٥

ولهذه الفقرات دلالة ظاهرة على ما قصدناه^(٥) ، بحيث لا يمكن له الإنكار
والخفا ، كالشمس في وسط السما . وأيضا يعلم منها أن مسألة الإمامة عند الشيخ من
أصول الدين ، كما هو مذهب أهل الحق واليقين ، لا من فروع الدين ، كما هو ظن
المخالفين ، وإلا لما صاروا لمخالفها من الكافرين .

٣٠

قوله :

« والاستخلاف بالنص أصوب ، فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب
والتشاغب والاختلاف » .

(١) سقطت في ع . (٢) سورة البقرة ، آية ٧ . (٣) في ط ، ع كلها .

(٤) في ط ، ع بها . (٥) في ط بصددنا ، وفي ع بصددناه .

ويمكن أن يكون الواو في « والاستخلاف » استينافا ، والكلام حينئذ جواب عن سؤال مقدر كان قبل ذلك .

« ويسن عليهم . . الخ » : دلالة صريحة على أن الاستخلاف تحققة منحصرة بالنص لا بالإجماع ، وهو ينأى قوله ^(١) في السابق : « أو بإجماع أهل السابقة » ، وأجاب عنه مماشاة على ^(٢) الخصم ، واستظهارا على البحث . ٥

« والاستخلاف بالنص أصوب » : يعنى لاشك أن الاستخلاف بالنص أصوب ، والأصوب يجب أن يصدر عن السان ، لأنه حينئذ لا يتجر أمر الخلافة والإمامة إلى الشعب ، أى إلى التفرق والفساد ، ولا إلى التشاغب ^(٣) ، أى إلى تهيج الشر بين قبائل العرب والمهاجرين والأنصار ، ولا إلى النزاع والاختلاف في الأمصار ، ولا يؤدي إلى الفساد ، ولا إلى تخير أهل البلاد . ولو جوز مجوز جوازها بالإجماع ، فلا تنافي بين كلامين ، لأنه إشارة إلى مسلمين . ١٠

ويمكن أن يكون الواو حاليا ، ويكون ^(٤) معنى الكلام حينئذ : ولو أجمعوا على غير من وجدوا هذا الفضل والكمال [فيه] لصاروا ^(٥) من الكافرين ، لأنه حينئذ إنصرف عن الحق ^(٦) ظاهرا وإضلال للخلائق باهرا ، ومتابعة للشيطان هراء ^(٧) ومخالفة للرحمن عنادا . والحال أن الاستخلاف بالنص أصوب ، والأصوب والأولى ١٥ يجب أن يصدر عن السان ، وإلا يلزم ترجيح المرجوح ، وهو غير جائز : فالاستخلاف يجب أن يكون بالنص متحققا ، ولو كان في بادى الرأي بالإجماع جائزا : لأن النبي لا يجوز أن يترك هذا الأمر الخطير ، ولا ينسب إليه تركه إلا الكافر الشرير . فإذا ثبت أولوية النص بالدليل ، فلا يمكن تخلفه عن الحكيم الجليل لعنايته ، بقواعد الحكماء ، ولتقتضى علمه وحكمته بمصالح عباده ، بأصول العلماء ^(٨) . ٢٠

(١) في ط ، ع قولك . (٢) في ط إلى . (٣) في ط ، ع الشعب .

(٤) في ط ، ع ليكون . (٥) في ط ، ع فصاروا . (٦) في ط الخلق .

(٧) في ط ، ع هواء . (٨) بأصول العلماء : سقطت في ع .

- وعلى التقديرين فالاستخلاف بالنص ثابت متحقق ، والمقول (١) بهذا الاجماع باطل .
- ويمكن حمل الأصوب ههنا على الصواب ، وهو أصوب عند أولى الألباب ، بأن يكون أفعال صفتية لا تفضيلية : لأن دليله في (٢) ذلك يؤيد ذلك ، لأن هذا الدليل هو بعينه دليل إثبات النبوة على مسلك الحكماء ، ويجرى الشيخ ههنا ليسكون تصريحاً بما علم في السابق ضمناً ، وحاصله : يجب على السان نصب الخليفة والنص عليه ، « ويسن عليهم أنهم .. الخ » ؛ والحال أن الاستخلاف بالنص صواب وبالاجماع خطأ : لأنه بالنص لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف ، وهو الغرض [من] سياسة (٣) المدن لمصالح (٤) العباد ، لئلا يؤدي إلى الشر والفساد . ولكنه أدى المقال ، بهذا النوال ، ليقى في الكلام مجال الاحتمال ، كما هو قانون في الجدل ، ولأنه لو كان أفعال للتفضيل كما هو ظاهر التقرير لاضطرب كلامه ، والدليل لا يوافق مراده ، لأن المستفاد حينئذ من ظاهر كلامه أن الاستخلاف بالاجماع صواب وبالنص أصوب ، لأنه لا يؤدي إلى النزاع والاختلاف ، وبه قد يؤدي . فحينئذ الإجماع المذكور ههنا إما باتفاق جميع أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أولاً : فإن كان الأول فلا معنى للنزاع والاختلاف ؛ وإن كان الثاني فلا يكون حجة اتفاقاً ؛ فلا يكون حمل الصواب عليه صواباً حتى يكون مقابله أصوب . وأما إذا كان بمعنى الصواب فيقابلة خطأ ، وهذا الحمل أصوب . فعنى كلامه حينئذ أن الاستخلاف بالنص صواب وبالاجماع خطأ ، لأنه بالنص لا يؤدي إلى الاختلاف والنزاع ، والغرض من سياسة المدن بالاجتماع هو حفظ نوع الإنسان بارتفاع النزاع ، والاجماع يخالف ذلك ، لأنه لا يؤدي إليه ، وبذلك يفوت منه الغرض الوضعي ، ولا ينال به (٥) المقصد الأصلي . فالاستخلاف بالنص متحقق وبالاجماع باطل : لأن هذا الفيض العظيم ، والجود العميم ، يستحيل أن يتخلف عن ذاته المستجمع لجميع صفات الكمال ، وعن الحكيم الكريم المتعال .

على أن الإمامة رياسة (٦) عامة على كافة الخلايق ، ولا يعلم مصالح الخلايق إلا خالق الخلايق ، فكيف يمكن إثبات هذا الأمر العظيم العقلي بالاجماع الحسي ؟ ! فيكون الكلام حينئذ حجة على الخصم إظهاراً وإثباتاً ، وعلى أن النبي لا يترك نصب

(١) في ط والممول . (٢) في ط ، ع فإن . (٣) في ط سياسة ، وفي ع السياسة .
(٤) في ط ، ع مصالح . (٥) في ط ، ع إلى . (٦) في ع إمامة .

الوصى . فكلام الشيخ على هذه الرواية هو بعينه مذهب الإمامية من المسلك الأول ،
والأول من الثاني بالمؤول ، وغير المؤول أصوب من المؤول ، فعمله به أولى كما لا يخفى .
قوله :

« ثم يجب أن يحكم في سنته أن من خرج وادعى ^(١) خلافته بفضل
قوة أو مال ، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله . فإن قدروا ولم يفعلوا
فقد عصوا الله ، وكفروا به ، ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد
أن يصحح ^(٢) على رأس الملاء ذلك منه » .

قوله : « ثم يجب . . » : أى يجب على السان بعد أن يسن عليهم أن يحكم في
شريعته أن من خرج على الخليفة وادعى الخلافة بمجرد زيادة الشوكة والمال ، لا الفضل
والحال ، يجب على كافة المسلمين معه القتال ، وقتل هذا الطاغى ودفعه بالاستعجال .
ولو سكتوا وتهاونوا ، ولم يجاهدوا ولم يقاتلوا ، فهم العاصون لله والكافرون به ، ويحل
قتل من لم يجاهد . وهذا الحكم إنما يجرى على من لم يجاهد إذا كان قادرا على المقاتلة
بالشروط المذكورة فى كتب الفقه . وأما إذا لم يتمكن فهو معذور كسائر الأمور
المعروفة والنهى عن المنكر . وإنما تلزم هذه المجاهدة والمقاتلة إذا ثبت حقيقة
الخليفة على رؤوس الأشهاد أنه مستحق لذلك ؛ وأما قبل ذلك فلا يلزم ذلك حتى يتبين
لهم الحق .

فإن قيل : ترك الجهاد مع التمكن بعد إثبات الخلافة موجب للعصيان ظاهر ، لأن
الجهاد من ضروريات الدين كالصلاة والصوم والزكاة وغيرها ، ولا شك أن تاركها
عاص ؛ أما كونه كافرا ويحل دمه بمجرد الترك مع التمكن ما لم يكن مستحيلا ، غير
معلوم ؛ قلنا : ترك الجهاد حينئذ يوجب غلبة هذا الطاغى ، وغلبة الطاغى تستلزم
إبطال الدين وإضلال المسلمين ، وترك الجهاد حينئذ ، وإن لم يكن مستحيلا ، أعانة
لإبطال الدين ، ومن أعان لإبطال الدين فهو كافر باليقين خصوصا إذا أمر الإمام

(١) فى النسخة المطبوعة بطهران من كتاب الشفا : فادعى .

(٢) فى ط ، ع يصحح .

وتمرد ، فصار هذا التارك ، بهذه الإعانة ، من المرتدين ، فدمه حلال وقتله واجب .
والمراد بهذا الخارجى ههنا إشارة إلى معاوية ، والغير مثله كناية ، وصرح فى بعض
رسائله باسمه متقبلا . وهذه المضامين تستفاد من أحاديث الأئمة الطاهرين صلوات الله
عليهم أجمعين . فهذه الألفاظ وهذه المعانى صريحة توافق مذهب الإمامية علانية .
قوله :

« ويجب أن يسن أنه لا قربة عند الله تعالى بعد الإيمان بالنبي صلى
الله عليه وسلم أفضل ^(١) من إتلاف هذا المتغلب . فإن صحح الخارجى أن
المتولى للخلافة غير أهل لها فإنه ممنوع بنقص ، وأن ذلك النقص غير
موجود فى الخارجى ، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة » .

- قوله : « ويجب أن يسن .. » : أى يجب على السان أن يبين فى شريعته أنه لا قربة
من مراتب القربات والطاعات بعد الإيمان بالنبي عند الحكيم الخبير أعظم درجة وأعلى
مرتبة من إهلاك هذا المتغلب الشرير ، لأن إهلاكه وإتلافه موجب لبقاء الدين ،
واستحكام أركان الشرع المبين ، وانتفاع جميع المسلمين إلى يوم الدين . وأى عبادة
تكون بهذه المرتبة فى كثرة النفع والدوام بهذه الدرجة والمقام ! فيكون قلع
المتغلبين فى الدين ، وقع المبتدعين . فى شرع سيد المرسلين ، أعظم الثوبات ، وأفضل
الطاعات ، وأهم العبادات ، وأدخل فى النظام الأكمل فى قرار الدين . ولهذا أمير
المؤمنين وإمام المتقين صلوات الله عليه وعلى ذريته الطاهرين ، قتل أكثر المناققين
والمتغلبين بيده فى الغزوات ، خصوصا خوارج نهر وادى والغلاة . ويفهم منها أن فيها
غاية المبالغة والتأكيد للفقرات السابقة ، ويتراءى منها أن الخلافة ^(٢) كانت منصوبة ،
وتكون منصوبة ، وإلا لم يكن هذا التأكيد والمبالغة فى موقعه .
ومن ^(٣) قوله : « بعد الإيمان بالنبي » ، تستنبط فوايد منها أن الأفعال الحسنة فى

(١) فى ع وفى النسخة المطبوعة بطهران من كتاب الشفا : أعظم .

(٢) فى ط ، ع الخليفة (٣) فى ط ، ع وفى .

نفسها لا تكون موجبة لكمال النفس وترقياتها ودرجاتها بدون الإيمان بالنبي ، وإن كانت فيها منفعة في نفسها ، ردا على براهمة الهند حيث قالوا : إن الأفعال الحسنة في نفسها موجبة لكمال النفس ودرجاتها ، وإن لم يكن متدينا بأديان أصلا ؛ ومنها يظهر تعريف الإيمان .

٥ واعلم أن القوم اختلفوا في تعريف الإيمان . قال بعضهم : هو الاعتقاد بالجنان ، والإقرار باللسان ، على وحدانية الله الملك المنان ، وبعدله وحكمته وصفاته الثبوتية والسلبية ، وبرسالة نبيه ، وبجميع ما جاء به ؛ واختاره المحقق الطوسي قدس سره ، وهو الحق ، ويظهر بالتدبر . وقال بعضهم : هو الاعتقاد بالجنان وحده بجميع ما ذكرناه ؛ واختاره العلامة الحلي رحمه الله تعالى . وقال بعضهم : هو الاعتقاد بالجنان ، والإقرار باللسان ، والعمل بالأركان ؛ واختاره السيد المرتضى رحمه الله تعالى . وقال بعضهم : ١٥ هو الإقرار باللسان ؛ واختاره الغزالي .

وما يستفاد من ظاهر كلام الشيخ هو الأول ، لأنه أولى بالاختيار عند أولى الأبصار . لو كان المراد هو الاعتقاد وحده ، فالظاهر أن يقول بعد الإيمان مطلقا لا بعد الإيمان بالنبي ، لأن المتبادر في قوله « الإيمان بالنبي » هو الإذعان مع الإقرار برسالته : ١٥ لأنه لو لم يكن الإقرار باللسان لم يكن له إثبات الإيمان بل ثبت له انتفاءه ، ولم يجزله أحكامه . وحكم جميع أهل الإسلام بانتفاء الإيمان إذا لم يكن الإقرار باللسان ؛ فثبت انتفاء الإيمان بانتفاء الإقرار باللسان ، كما انتفى بانتفاء الإذعان ، كما نطق به القرآن : « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ^(١) » ، وإذا انتفى بكل واحد واحد منهما الإيمان ، ولم يتحقق بأحدهما ، بل بمجموعهما ، علم أنهما جزءان له ؛ وإذا اجتمعا في الوجود معا ، حكم بأنهما ليسا من الشرطين قطعا ؛ فثبت جزئيهما بالدليل ، كما ظهر لك بالتفصيل . ٢٥

أما خروج الثالث عن المراد ، أظهر من الثاني بالإرشاد ، لأنه قال « بعد الإيمان » . ولو كان العمل بالأركان عنده جزء الإيمان ، لكان اتلاف التغلب جزءا من الإيمان : لأنه أفضل العبادات ، وأهم الطاعات ، فكان من جملة الإيمان ، فلا معنى حينئذ أن يقول « بعد الإيمان » : لأن الإيمان حينئذ مجموع الأجزاء من الاعتقاد والإقرار ٢٥

والأعمال ، والكل لا يتحقق بدون الأجزاء ؛ بل الأولى منه أن يقول حينئذ : لا قربة عند الله أعظم من اتلاف هذا التغلب .

أما خروج الرابع أشد ظهوراً وأبين خروجاً منها ، لأن الإيمان في اللغة والشرع هو التصديق والإذعان ، لا إقرار اللسان كما هو عرف العاصي ^(١) ؛ ولهذا قال البارئ : « قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ^(٢) » . ذلك أن كلام الشيخ محمول على الأول ، وحمله على الثاني خروج عن الظاهر بلا ضرورة مع تكلف وتعسف ، ويأبى حمله على الثالث والرابع كما بينا . وظهر مما ذكرنا فساد ما قيل : لا يعلم من كلام الشيخ أى معنى أراد ^(٣) من الأربعة . ولهذا قال مجملنا : « بعد الإيمان » ، حتى يصح حمل كلامه بأى معنى كان . ودلائل مذاهب الأربعة مع ترجيحاتهم وتزييفاتهم المذكورة في كتب المتكلمين بالتفصيل ، وتركنا ذكرها مخافة التطويل ، وأقمنا الدليل على ما هو المعتمد عندنا بحيث يفهم الذكي من ترجيحه تزييف غيره .

قوله : « فإن صحح الخارجى .. الخ » : وألفاظ الكتاب غنى عن الشرح والتفسير ، وكشف المقصود منها يحتاج إلى البيان ^(٤) والتقرير .

واعلم أن هذا الكلام مبنى على تسليم عدم ثبوت النص ، واختيار المسلك الثانى الذى تعتبر فيه الأوصاف الشريفة والأخلاق المرضية موافقا للقرآن والسنة باتفاق الفريقين . وهذه الكلمات إشارة إلى احتجاج أمير المؤمنين ، وإمام المتقين عليه السلام على أبى بكر بعد ثبوت خلافته بإجماعهم ، وكناية إلى رد جوابهم الذى تمسكوا به لدفع اعتراض الشيعة الإمامية على إجماعهم ، وأن ادعاءهم الإجماع لإثبات خلافة أبى بكر ليس بمتحقق لعدم دخول على عليه السلام فيه بالاتفاق ، وإلا لا معنى بعده للمخالفة ؛ وأجابوا عنه بوجوبين : أحدهما أن سكوته كاف للحجية ، ولا يلزم القول به ؛ والثانى أن عدم دخوله فيه لا يضره لحجتيه ، إنما يضر لو لم يكن إثبات أمر لنفسه . مثلاً إذا اتفق القوم على أن بكرًا صالح لصلاة ^(٥) الجمعة ، وزيد لا يتفق معهم ، ثبت هذا الأمر لنفسه ، حينئذ لا تضر مخالفته ؛ أما لو لم يثبت هذا الأمر لنفسه ، بل لغيره ، بأن يقول : عمرو صالح لهذا الأمر لا بكر ، يضره . ولو كانت المسألة أمراً من أمور الدين ، ولا دخل لخصوصية

(١) سقطت في ع . (٢) سورة الحجرات ، آية ١٤ . (٣) في ع المراد .

(٤) في ع البيان . (٥) زادت في ع .

أحد في اليقين ، مثلاً إذا اتفق القوم كلهم على أن التسليم في الصلاة واجب إلا واحد يقول : بل سنة ، فيضره أيضاً ، ولا يتحقق الإجماع بالاتفاق .

وبهذا الاحتجاج يستخرج الرد على كلا الجوابين بعد تسليم مقدماتهم الفاسدة :
أما على الأول ، فاحتجاجهم به ينافي السكوت ، فادعاء سكوته حينئذ باطل ؛ وأما على الثاني ، لأن احتجاجهم لاثبات الشروط والصفات المعبرة موافقا للقرآن والسنة بين الفريقين لنفسها (١) ، وانفائها لغيرها (٢) من مدعى الخلافه ؛ وبين (٣) أنه أولى وأحق أن يجمعوا في حقه لا في غيره إن اعتبروا هذه الأوصاف التي بين إجماعهم بها ، وإلا يكون هباء وهراء ، فلا يكون إجماعاً . حينئذ عدم دخوله يضر ، لأنه لا فرق حينئذ بين إثباتها لنفسه أو لغيره ، كأن يقول : هذه الصفات المعبرة المتفقة توجد فينا لكذا وكذا ، ولا توجد في غيرنا بكذا وكذا ، بل متصفا بنقيضها وهكذا وهكذا ..
فيضر حينئذ بالاتفاق ، فلا تنفع الأمثلة المذكورة لأهل النفاق ، لوجود الفارق حينئذ بينهما بالاتفاق .

ورد أيضاً على الاعتراض الذي أورده بعض المخالفين المتعصبين من المتكلمين على علي بن الحسين عليهما السلام ، وعلى أصحابه رضوان الله عليهم ، حيث قال : إن خلافة معاوية ثابتة بنصب الخلفاء الثلاثة ، حتى إن المسلمين لم يجوزوا عزله في زمان علي عليه السلام ، واختاروا الحاربه (٤) به لأجله . ومعاوية نصب يزيد في زمان تمكنه ، وأخذ البيعة له عن جميع المشاهير ، وخلافته ثابتة متمكنه ، وهو مجتهد ولو خطأ في أمره ، وخطأ المجتهد جائز .

وأشار الشيخ إلى رد قوله بقاعدة الكلية مع قطع النظر عن فساد مقدماته السخيفة في معرض التسليم ، وأجاب عنه بقوله : « فإن صحح الخارجي » اهـ . وحاصله إذا اعتبر في الخليفة أوصاف الشريفة باتفاق المسلمين ، ويصحح ويبين الخارجي أن هذه الأوصاف موجودة فيه ، وتقيضها حاصلة لمن جعلوه خليفة ، حينئذ وجب على كافة المسلمين إطاعته ومتابعته ، وعزل الخليفة [من أهل] السابقة الباطلة ودفعه . وإن لم يتبعوه بعد العلم باستحقاقه مع القدرة ، فقد كفروا بالله ، فحاربته كفر وعدم إطاعته

(١) في ع لنفسهما . (٢) في ط لغيرها . (٣) في ط ، ع وبيان .

(٤) ما يأتي بعد ذلك من كلام قد سقط في ع ، ويطول السقط ، وسنشير إلى نهاية السقط

في موضعه بعد .

ظلم ، ألا لعنة الله على الظالمين . ومن قتل في سبيله لإطاعته فهو مظلوم وشهيد ، وله حياة وجنة نعيم ، « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون ^(١) » .

قوله :

- « والممول عليه الأعظم العقل وحسن الإيالة ، فمن كان متوسطاً في الباقى ومتقدماً في هذين بعد أن لا يكون غريباً في البواقى وصائراً إلى أضدادها ، فهو أولى ممن يكون متقدماً في البواقى ، ولا يكون بمنزلة في هذين . فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما ويعاضده ، ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه مثل ما فعل عمرو على عليه السلام . »
- ١٠ « والممول عليه الأعظم العقل » : هذا الكلام أيضاً مبنى على عدم اعتبار العصمة ، والنص بطريق التسليم ، لأنهما معتبران من المسلك الأول من مذهب الإمامى لا من المسلك الثانى ؛ وههنا اختار المسلك الثانى من مذهب الإمامى ، بحيث يختص أمر الخلافة بهذا الاعتبار أيضاً بأمر المؤمنين .
- والمراد بالعقل ههنا المعنى الثانى من الأربعة المذكورة ، يعنى الاعتبار العظيم أو الاعتبار الجسيم فى أمر الخلافة باتفاق الفريقين بالعقل ، أى بجودة الروية فى استنباط ما ينبغى من إشار الخير واجتناب الشر ؛ وبحسن الإيالة ، أى بسياسة المدن على نهج يكون فيها صلاح المعاش للعباد ، وتدير الجهاد ، على طريق الصواب والسداد . وهذان الأمران على الوجه المذكور مختص بزواج البتول ، ولا إنكار فيه لندوى العقول .
- « فمن كان متوسطاً فى الباقى » : يعنى لو فرض شخصان صالحان لأمر الخلافة ، وكان أحدهما متقدماً على الآخر فى العقل وحسن الإيالة ، فالأول أولى بالخلافة ، وأحق
- ٢٠

بالإجماع في حقه : لأن الممدة في نظام الكل ، وأهدى السبل في صلاح العباد^(١) ، في أمر المعاش والمعاد ، هذان الأمران ، لا كثرة العبادة والوقار والزهد والصلاح والاعتبار .

وفي هذا الكلام إشارة إلى رد قول بعض المتصوفة حيث قال في حسن خلافة أبي بكر : إن علياً عليه السلام ، وإن كان أعقل الصحابة فطرة ، وأشجعهم حرباً وسياسة ، لكن أبو بكر منه موقرة ، وعلمه تجربة وعمل ، وأعرف بأمور الناس فيما بينهم متناولة ومتعارفة ، وغيرها من الجزئيات الشائعة بينهم . فأبو بكر أولى بالخلافة لمصالح الناس بالأمور الظاهرة ، وإن كان على عليه السلام أعرف بسر الحقائق ، ودقائق المعارف ، وبرموز الأمور الباطنة ، والكشف والعيان^(٢) بمشاهدة عالم الملكوت وطريان عالم اللاهوت ، وعرفان السلوك . لكن هذه الأمور لخاص الخاص ، لا لأمور العام ومصالح العوام وأحكام الظاهرة ، بل لأمور الباطنة ؛ ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمصالح العباد : « إنا معاشر الأنبياء نحن نحكم بالظاهر » . وكثير من المتصوفة المتأخرين رضوا بهذا فاتبعوه وفصلوه في تصانيفهم ، وظنوا أن هذا القول أحسن القولين ، وجمع بين الفريقين ، ولا يعقلون أن هذا الظن ظن السوء « وظننتم ظن السوء وكنتم قوما بورا^(٣) » .

والشيخ رد على اعتقاداتهم^(٤) الكاسدة ، مع قطع النظر عن مقدماتهم ، استظهاراً على البحث بالقواعد السابقة والبراهين الساطعة ، بأن الاعتماد العظيم ، والصراط المستقيم والبنیان القويم ، في أمر الخلافة بالعقل وحسن الإيالة الشاملة لجميع الجزئيات لمصالح العباد في أمر المعاش والمعاد ، على وجه العدالة رغبة أو زاجرة ، بشيراً ونذيراً ، هذان الأمران : لأن البراهين العقلية ، والآيات الشرعية ، في إثبات النبوة والإمامة تقتضى ذلك . فهذه التدليسات والتبليسات باطلة ، وهذه الآراء فاسدة .

قوله : « فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما » : المراد بالعقل ههنا المعنى الثالث من الأربعة المذكورة . ولما كان هذا المقام ، من مزال الأقدام ، احتاج إلى بسط الكلام :

(١) في ط المعاد . (٢) في ط الأعيان . (٣) سورة الفتح ، آية ١٢ .

(٤) في ط اعتقادهم .

فاعلم أن العقل إذا رفع العلم كان بمعنى الوهم ؛ وإذا صار العقل حاكما على البدن ، وسلطانا على قواه ، والوهم تابع له ، صار الإنسان ملكا أعظم ؛ وإذا كان الوهم حاكما ، والعقل تابع له ، صار الإنسان شيطانا أرحم . وعقله من العقالة ، وهى عقلة يشد بها نخذة الإبل ، لأنه لحبه فى عالم الحس والخيال ، لا يمكن له الخلاص من هذا الوبال ؛ ولا تغارته فى المحسوسات ، لا يحصل له إدراك المعقولات ؛ فهو مسجون فى سجن الطبيعة ٥ ولا له النيل إلى الحقيقة ، ولكونه من ظلمات عالم الزور ، ولا له النصيب من عالم النور ، تقول الحكماء له جريزة وفتنة ، والمتكلمون شيطنة ، والعوام عاقلة . والمتكلمون يتحاشون إطلاق العقل به ، بل يقولون له مكر (١) ودهاء (٢) وشيطنة ، كما روى أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن بعض أصحابنا ، ورفعته إلى أبي عبد الله ، قال : قلت له : ما العقل ؟ قال : « ما عبد به الرحمن ، واكتسب به الجنان » . فإن قلت : ما الذى فى المعاوية ؟ [قلنا] : تلك النكرة أو تلك الشيطنة ، وهى تشهد بالعقل وليست بالعقل . ولا شك عقل عمر ومعاوية من نوع واحد ، بل عمر أعقل من معاوية بهذا العقل . فيكون المراد بهذا العقل فى أعقابهما الشيطنة والفتنة .

فإذا كان الأمر كذلك ، فاعلم أن فيه إشارة إلى أشياء : (أحدها) أن سياسة ١٥ المدن على وجه الصواب وحسن المكاب يمكن على وجهين : إما أن يكون الخليفة صاحب النفس القدسية ، أو بمشاركة إن لم يكن الخليفة صاحب النفس القدسية ، كما وقع فى الزمان السابق بين الأنبياء والملوك الجبارة : لأن الأنبياء كانوا مأمورين من عند الله بإظهار الشريعة على الملوك والسلطنة معهم ، والأنبياء مشاركتهم للملوك (٣) لترويج الدين وتبيين الحق واليقين ، ولا دخل للأنبياء بأمر السلطنة ، ولم يكونوا مأمورين ٢٠ بالجهاد ، بل قالوا : « إنا إليكم لمرسلون ، وما علينا إلا البلاغ المبين (٤) » . وإذا لم يسمعوا كلامهم ، ولم يقبلوا مشاركتهم لترويج الدين ، وانصرفوا عن الحق بالسكينة

(١) فى ط ما كرا . (٢) فى ط داهيا .

(٣) فى ط بالملوك . (٤) سورة يس ، آية ١٦ - ١٧ .

نزل عليهم البلاء والعذاب ، ومثل ذلك كثير في الكتاب . (وثانيها) أن عمر أشد مكرًا وأعظم فتنة من الصحابة ، خصوصا من أبي بكر وعثمان - وأعقلهما : بأن أمر الخلافة على وجه القبول ودرجة الوصول لا يتمشى إلا من مدبر كامل وحكيم فاضل ، ومدارة مع العوام ، ومساهلة في بعض الأحكام ، وغلظ وشدة مع بعض الكرام - ولهذا أخذ السلطنة عن على عليه السلام عدوانا وظلما ، وجملة مشاركة في تدبير الأمور جبرا وقهرا ، وبهذا حصل في زمانه فتح البلاد ومهانة العباد . وفي زمان أبي بكر كثير من القبائل رجعوا عنه . وفي زمان عثمان اختل النظام ، حتى [إن] أكثر أصحابه اتفقوا على جواز قتله فقتلوه . وفي زمان على عليه السلام ، لامتناع مساهلته في الأحكام ، ولعدم مداراته على العوام ، ولامتلاء عداوته وعناده في قلوب الأتباع ، لإطاعتهم الهوى ومحبتهم رياسة الدنيا ، وحسده في قلوبهم القاسية ، وقعت المحاربة والمخالفة في أكثر الناحية . (وثالثها) أن هذا التمثيل إشارة إلى ما فعل الملوك الجبارة والفراعنة مع الأنبياء في زمانهم ، وعمر يحذو حذوهم ، وفيه كناية إلى إلى ظلم عمر ، وزيادة مكره وحيله ، وعدم علمه بأحكام الشريعة وسنة نبيه ، وعتوه وغلظته وعصبيته وعدم عفقه وقلة حيائه ؛ وإلا فأبو بكر محتاج أيضا إلى الموافقة ، وعثمان أحوج منهما بالمشاركة . فلو لم تكن كناية إلى هذه المذكورات ، فلا وجه لتخصيص التمثيل به ، بل أبو بكر في أول أمره أولى به منه . وإلى غيرها لا نطول الكلام بذلك .

ونعود إلى ألفاظ الكتاب، ونفسرها على وجه الصواب ، بعون الله الملك الوهاب :

« فيلزم » : فعل ، وأعلم في « أعلمهما » : مفعوله ، وهما : راجع إلى شخصين مفروضين ؛ وجاز أن يرجع إلى هذين بطريق حذف الإيصال بطريق أعلم بهما ، أى بتدبير المدن وحسن الإيالة ؛ وكذا « أعلمهما » ، والمآل واحد . و « أن » ناصبة مصدرية ، و « يشارك » بمعنى يوافق ، فعل وفاعله ضمير مستتر راجع إلى أعلم في أعلمهما ، و « أعلمهما » مفعوله ، وهما راجع إلى شخصين مفروضين ، وهذه الجملة في محل الرفع فاعل فيلزم . « ويعاضده » بمعنى يعاونه ، وفاعله ضمير مستتر راجع إلى أعلم في أعلمهما ؛ وضمير المنصوب المتصل الذى هو مفعول يعاضده راجع إلى أعقل في أعلمهما . وتعرضنا لتركيب هذه الكلمات رفع الاشتباهات التى ذكرها بعض الناظرين على سبيل الاحتمالات .

والمراد بأعلم ههنا من أدرك الأشياء من جهة العلم كليا ، وبأعقل من أدرك الأشياء من جهة العلم جزئيا ، وبتمثيله علم أن أعلم على عليه السلام ، وأن أعقل عمر . وحاصل كلامه أنه إذا عرفت أن من كان أعلم باستنباط ما ينبغي ، وحسن السياسة أدلى بالتقديم ، فيلزم أعلم من هذين الشخصين ، أى من حكم على الأشياء من جهة علم وبصيرة ويقين على قانون كلى علمى [أن] يوافق فى إجراءات الأحكام أعقلهما ، أى على ٥ من حكم [على] الأشياء من جهة وهم . قوله : « وبعاضده » ، أى يعاونه ويعينه وينصره لئلا يختل النظام ، ولا تخرج الأحكام عن قانون الإسلام ، ولا تنهدم أركان الدين بالسكية ، ولا يبقى منه الاعتماد والاستنباط بالجزئية ، ولا ينحرف الشرع المستقيم عن الظاهر الجلى ، ولا ينسد السبيل إلى الباطن الخفى . و « يلزم ^(١) أعقلهما » : أى يلزم طى من حكم [على] الأشياء من جهة الوهم جزئيا أن يعضد به ، أى يقوى ١٠ بالأعلم ، ويعتمد عليه ، ويرجع إليه فى الأحكام ، ويعمل برأيه فى الإسلام ، ويقول بقوله فى القرآن لئلا يهلك الأعقل ؛ وهى إشارة إلى قوله : لولا على لهلك عمر .

وبما ذكرنا أولا مذهب الإمامية على منهجين ، ووجهنا كلامه بالبناء على مذهب الإمامية بكلا المسلكين - مع الإشارة إلى أنه بكلا الاعتبارين ثبتت خلافة على عليه السلام وإبطال خلافة أبى بكر ، وإن كان برهانيا بإثبات العصمة والنص ، والثانى جدلى باعتبار ١٥ عدم إعتبارها - يندفع ما قيل إن كلامه خارج عن طريق الموافق والمخالف ولا يوافق أحدهما . وبما ذكرناه يوافق الموافق ؛ بل هو عين الموافق . وبما بيناه [من] معنى العقل باختلاف معناه ، وتفسير كلامه ، مناسبا مرامه ، يندفع أيضا التناقض والتدافع والمخالف فى كلامه كما ظن بعض الناظرين ، حيث قال : بين الامتخلاف من جهة السان والإجماع تناقض ؛ وبين الاستقلال بالسياسة والمشاركة تدافع ؛ والحكم بالمخالفة بين ٢٠ العقل والعلم تخالف ؛ ومن غيرها من الفقرات كذلك يظهر بأدنى تأمل بلا ارتياب .

وتصدى بعض الفضلاء لدفع التدافع عن كلامه ، حيث المراد بأصيل العقل والاستقلال بالسياسة الخلافة الحقيقية ، وبالمشاركة فيها المجازية ، وبه يدفع التدافع

فاعتبروا يا أولى الأبصار ، كيف به يدفع التدافع والإنكار . ولم دخل في الحقيقة والمجاز في هذا المقام ، وبم تحصل المناسبة في أجزاء الكلام .

على أن من قال بالتدافع وعدم الموافقة لا يقول إلا أن بعض كلامه يخالف بعضه ، فتدافع بين كلامين ، وظاهر كلامه لا يوافق أحدا من المذهبيين : فالقول الأول محمول على الحقيقة ، والثاني بالمجاز وهو غنى بالقول بالتدافع ولا يدفع به التدافع ، ولا يحصل به الموافقة لا في اللفظ ولا في المعنى ، كما لا يخفى على أولى النهى . قوله :

« ثم يجب أن يفرض في العبادات أمور لا تتم إلا بالخليفة تنويعها به وجذبها إلى تعظيمه ، وتلك الأمور هي الأمور الجامعة مثل الأعياد ، فانه يجب أن يفرض اجتماعات مثل هذه ، فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة ، وإلى استعمال عدد الشجاعة ، وإلى المنافسة ، وبالمنافسة تدرك الفضائل ، وفي الجماعات استجابة الدعوات ، ونزول البركات ، على الأحوال التي عرفت من أقوالنا » .

قوله : « يجب أن يفرض » : أى يجب على السان أن يفرض . . . الخ ، صريح بين أن يكون الخليفة منصوبا ومنصوبا حتى يفرض له العبادات لارتفاع شأنه ، وإظهار عظمته وعلو مكانه ، واشتهاره بين الناس . ناه الشيء ينوه : أى ارتفع ؛ ونوه به : أى شهره وعرفه . والأعياد : جمع عيد ، وإيراد لفظ [الأعياد] لإدخال (١) الجمعيات ظاهرة ، ويوم الغدير كناية . والمنافسة : الرغبة والمبادرة إلى طاعة الله ، والتمنى والتفاخر ؛ وفي رغبة البعض إلى البعض فائدة كبيرة (٢) ونفع عظيم .

وحاصله أن وضع هذه العبادات بهذه الكيفية الجمعية لفوائد : (أولها) لتعظيم شأن الخليفة ، وارتفاع حاله ودرجته بين الناس على رؤوس الأشهاد ؛ و(ثانيها) لترتيب المدينة ،

(١) في ط الإدخال . (٢) في ط كثيرة .

وترتيب المؤونة ، لدفع الخصاء بالجهاد باستعمال عدد الشجاعة والترغيب ، وتملك الفضائل بالموعظة الحسنة وبالفتنة المحسنة بين جماهير الأنام في الإسلام ؛ وثالثها لاستجابة الدعوات ، ونزول البركات ، ودفع البليات ، بالاجتماع^(١) في الدعوات : لأنه لكل نفس أثر خاص ، وربط مخصوص معين بمبدأ وموجده لا يوجد في غيره . وإذا اتفقوا واجتمعوا في أمر فمضى أن يقرب وقوعه ، ويبعد عن رده عنهم ، لأن حرمان الجميع من^(٢) الغرض الرفيع يدفع . وفي الاجتماع والاتفاق مصالح كثيرة ، وفوائد عديدة لا يعد ولا يحصى .

وظاهر كلام الشيخ يدل على أن وجوب صلاة الجمعة والعديد من الجهاد لا يتحقق إلا في زمان الإمام المتمكن ، وبدون زمان حضوره لا يتحقق كما هو الحق ؛ وهذا أيضا من خواص المذهب الإمامي^(٣) ، وإن كانت هذه المسألة مختلفاً^(٤) فيها عندهم ، وتفصيلها في كتب الفقه .

وقوله : « عرفت من أقاويلنا » : أى في الفصل الأول من المقالة العاشرة ، وفي الفصل الثاني في إثبات النبوة ، وفي الفصل الرابع منها في عقد المدينة وغيرها في غيرها .
قوله :

« وكذلك يجب أن يكون في المعاملات معاملات يشترك^(٥) فيها الإمام ، وهي المعاملات^(٦) التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية . ثم يجب أن يفرض أيضا في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سننا يمتنع وقوع الغرر والخيف ؛ وأن يحرم

(١) في ط الإجماع . (٢) في ط عن . (٣) في ط الإمامية . (٤) في ط مختلفة .

(٥) في ط ، والنسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء ج ٢ ، ص ٦٥٤ : يشترط .

(٦) وهي المعاملات : سقطت في ط ووردت في النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء ، ج ٢

ص ٦٥٤ .

المعاملات التي فيها غرر ، والتي يتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء ، كالصرف والنسيئة وغير ذلك ، وأن يسن على الناس معاونة الناس ، والذب عنهم ، ووقاية أموالهم وأنفسهم من غير أن يغرر متبرع فيما يلحق تبرعه .

« وأما الأعداء والمخالفون للسنة ، فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناءهم بعد أن يدعوا إلى الحق ، وأن يباح أموالهم وفروجهم ؛ فإن تلك الأموال والفروج ، إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة^(١) الفاضلة ، لم تكن عايدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها ، بل معينة على الفساد والشر .

« وإذا لا بد من ناس يخدمون الناس^(٢) ، فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة . وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقن^(٣) الفضيلة ، فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنيج ، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة^(٤) التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القرايح والعقول .

« وإذا كانت غير مدينته^(٥) مدينة لها سنة حميدة لم يتعرض لها ، إلا أن يكون الوقت يوجب التصريح بأن لا سنة غير السنة النازلة : فإن الأمم

(١) سقطت في ط ، ووردت في النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء ، ج ٢ ص ٦٥٥ .

(٢) في ط : وإذا لا بد للناس من الخدم . (٣) في النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء : تلقى .

(٤) سقطت في ط . (٥) في ط ، وفي النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء : مدينة .

والمدين إذا ضلت فسنت عليها سنة^(١) ، فانه يجب أن يؤكد إلزامها ،
وإذا أوجب إلزامها ، فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم بأسره .

« وإذا كان أهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة أيضا حسنة

محمودة ، ويرى في تجديدها إعادة أحوال مدن فاسدة إلى الصلاح ، ثم

صدقت^(٢) بأن هذه السنة ليس من حقها أن يقبل ، وكذبت السان ٥

في دعواه أنها نازلة على المدن كلها ، كان في ذلك وهن عظيم يستولى على

السنة ، ويكون المخالفين أن يحتجوا في ردها بامتناع أهل تلك المدينة

عنها ، خيئذ يجب أن يؤدب هؤلاء أيضا ، ويجاهدوا ، ولكن مجاهدة

دون مجاهدة أهل الضلال الصرف ، أو يلزموا غرامة على ما يؤثرونه ،

ويصحح عليهم أنهم مبطلون . وكيف لا يكونون مبطلين ، وقد امتنعوا ١٠

عن طاعة الشريعة التي أنزلها الله تعالى ! فإن أهلها فهم لها أهل ، فإن

[في] هلاكهم فسادا لأشخاصهم ، وصلاحا باقيا ، وخصوصا إذا كانت

السنة الجديدة أتم وأفضل . ويسن أيضا في بابهم أنهم إذا رؤيت مسألتهم

على فداء أو جزية فعل . وبالجملة يجب أن لا^(٣) يجري هؤلاء والآخرون

مجرى واحدا .

١٥

« ويجب أن يفرض عقوبات وحدودا ومزاجر يمنع^(٤) بذلك عن

(١) سقطت في ط . (٢) في ع صرحت . (٣) سقطت في ط ، ووردت في النسخة

المطبوعة من إلهيات الشفاء : لا يجريهم . (٤) في ط ، والنسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء : يمنع .

معصية الشريعة ، فليس كل إنسان ينزجر لما يخشاه في الآخرة . ويجب أن يكون أكثر ذلك في الأفعال المخالفة للسنة ، الداعية إلى فساد نظام المدينة ، مثل الزنا والسرقه ومواطأة أعداء المدينة وغير ذلك : فأما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في نفسه ، فيجب أن يكون فيه تأديب^(١) لا يبلغ به المفروضات ، ويجب أن يكون السنة في العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ، ويجب أن يفوز كثير من الأحوال خصوصا في المعاملات إلى الاجتهاد ؛ فان الأوقات أحكاما لا يمكن أن يضبط . وأما ضبط المدينة بمد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظه ، ومعرفة الدخل والخرج ، وإعداد أهب الأسلحة والحقوق والشعور وغير ذلك ، فينبغي أن يكون ذلك إلى السائس من حيث هو خليفة ، ولا يفرض فيها أحكام جزئية ، فإن في فرضها فسادا ، لأنها تتغير مع تغير الأوقات ، وفرض السكليات فيها مع تمام الاضرار غير ممكن ، فيجب أن يجعل ذلك إلى أهل^(٢) المشورة . . . » .

وهي ظاهرة غنية عن الشرح ، وتفصيلها مذكور في كتب الفقه . ومن ههنا إلى آخر الفصل ، لا يتعلق كله بغرضنا تعلقا تاما ، لأن غرضنا في تفسير هذا الفصل تبيان أن كلام الشيخ في أصول الكلام يطابق أصل الإمامي ، وأكثر ما ذكره ههنا إلى آخر الفصل غريب عن هذا الغرض والاعتبار ، وكل ما دخل له في هذا الاعتبار نفسه ، وما لا دخل له تركه ، لثلا يطول الكلام ، ولا يخرج عن المرام ، ولأن

(١) من قوله : فيجب أن يكون فيه تأديب . . . إلى قوله . . . لا تشدد فيها ولا تساهل ، سقط في ط ، وورد في النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء .
(٢) سقطت في ط ، ووردت في النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء .

ما ذكره الشيخ من ههنا إلى آخر الفصل ، بعضه من فروع الفقه ، وبعضه من الأخلاق . ولو فصلنا الأول لصار هذا الفصل [من] كتاب فروع الفقه ، ولو فصلنا الثاني لكان من كتاب الأخلاق ، وكلاهما مفصل مذكور في مواضعه^(١) ، فالأولى^(٢) ترك الإكثار ، واختيار الاختصار ، ببعض ماله دخل في هذا^(٣) الاعتبار ، لأنه هو أولى عند أولى الأبصار ، ولأن ما هو مذكور ههنا غنى عن الشرح والبيان ، وعن التفصيل والتبيين ، لعدم انغلاق العبارة واتضح المطالب ؛ وما ذكره الشيخ مختصر مفيد ، وإجمال لطيف مورد بالفاظ موجزة مع إشارات موضحة ؛ ولو شرحنا بالتفصيل ، وقررنا بالتذييل ، خرج عن هذا النظم والترتيب ، وحسن التقريب ؛ ولو كان [في] بعض عباراته^(٤) انغلاق أو اشتباه في الجملة فسرناها ، وإن لم يكن لها دخل في غرضنا ؛ وأما^(٥) إذا لم يكن شيء منها ، فتفسيرها تطويل بلا فائدة ، وتقريرها ١٠ تكلف بلا حاجة ، فيكون مملا وإن لم يكن مملا ، فتركها أصوب عند أهل الأدب ؛ وأما الشيخ ذكر هذه المسائل ههنا لا لبناء إظهار شأن الخليفة بها .

ويشتمل كتابه على جميع أقسام الحكمة من النظرية والعملية : لأن مطلق العلم سواء كان تصوريا أو تصديقا ، ينقسم بقسمة أولية على قسمين :

١٥ إما أن لا يتعلق بأعمال [أو] بكيفياتها أصلا ، أو يتعلق ؛ والأول يقال [له]

حكمة نظرية ، والثاني عملية ، وهي تنقسم بقسمة أولية على قسمين :

٢٠ إما أن لا يتعلق بالجوارح والأركان ، بل يتعلق بالنفس وأحوالها ، أو يتعلق .

الأول علم الأخلاق ، والثاني الفقهيات ، وهي تنقسم بقسمة أولية على أربعة أقسام : عبادات وطاقات وعقود وحدود ؛ والأول بأقسامها مذكور في هذا الكتاب مفصلا ، والثاني مجملا . وتفصيل الأول من الثاني مذكور في كتب الأخلاق ، وتفصيل الثاني ٣٠

(١) في ط ، مواضعها . (٢) إلى هنا ينتهي الكلام الذي سقط في ع وورد في ط ، وأشرنا إلى بدايته في ص ٧٤ هامش ٤ ؛ وما يأتي بعد ذلك من كلام مبتدأ بقوله : ترك الإكثار واختيار الاختصار . . . الخ ، تنفق في إيراده النسختان . (٣) في ط : بهذا . (٤) في ط ، ع : عبارته . (٥) سقطت في ع .

من الثانى مذکور فى كتب الفقهاء رحمهم الله تعالى . وفصل فى النظرية إشارة إلى أن كمال النفس ودرجاتها بازدياد النظرية ؛ فكلمها (١) ازدادت الحكمة النظرية ترقى النفس إلى أعلاها ؛ وأجل فى العملية ، لأن هذا القدر كاف لارتباط النفس بعالم العقلية بالأخلاق المرضية وبالأفعال الحسنة .

- قوله : « يمنع وقوع الغرر » : أى البيع قبل التصرف ، مثل الحيتان فى الماء .
قوله : « كالصرف » : الصرف فى الأصل بمعنى التغير علما ، وإذا أضيف إلى أى شىء فله معنى خاص ؛ والصرف الممنوع فى المعاملات بالاتفاق هو بيع الثمن بالثمن مع التفاضل .
قوله : « من كان من الناس بعيدا عن تلقن الفضيلة ، فهم عبيد بالطبع » : [يعنى] كل أناس لا يستعدون لتحصيل (٢) الكمال والترقى من مرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسانية ؛ وكمالاتهم وسبيل نجاحهم خدمة الإنسان الفاضل وإطاعته ومتابعته وإلا هلك كالحوانية الأصلية (٣) . و« هم عبيد » : أى للخدمة وعدم الاستقلال بالرأى (٤) . « بالطبع » : أى بالخلقة والجبلة ، لا بالبيع وغيره من أسباب التصرف ؛ وكل الأدنى عبيد بالحققة للأعلى بهذا المعنى ، ولهذا فقول الأدنى للأعلى فى التعارف للتواضع : أنا عبدكم ، وأنا من عبيدكم ، ليس بخلاف لهذا المعنى ، فافهم . قوله : « صحيحة القرائح والعقول » : القرائح جمع القريحة ، المراد ههنا الطبيعة ، والمراد بالعقل ههنا الإدراك ، وهو المعنى الرابع من الأربعة المذكورة ، أى صحيح الطبع وصحيح الإدراك . قوله : « دون مجاهدة أهل الضلال الصرف » : الظاهر المراد بأهل الضلال الصرف الكافر الحزبى بمقابلته الكتابى ، والمجاهدة معه أشد من مجاهدة الكتابى ، لأنه لا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل ، بخلاف الكتابى يقبل منه الجزية و[له] الأمان وغير ذلك من الإحسان ؛ وإن عم أهل الضلال من الملاحدة والكفار فلا يقبل من الملاحدة إلا القتل . قوله : « ويصحح عليهم » : أى يبين أو يبرهن على المخالفين من أهل الكتاب ، وفى كيفية التصحيح عليهم خلاف :

قال بعض المتكلمين وأكثر الفقهاء : لما ثبت نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم

(١) فى ط ، ع كلا . (٢) فى ع لقليل . (٣) فى ط ، ع : الأهلية .

(٤) فى ع الثانى .

في زمانه بإعجازه ، ثبت دينه بقوله وخبره ، ووصل إلينا بالتواتر . وتصحيح الدين في زماننا عبارة عن البيان والتفسير والتبيين والتقرير لا الاستدلال بحقيقته وإبطال غيره : لأن أصل ديننا في زماننا كضروريات الدين عندنا ، كوجوب الصلاة والصوم والزكاة وغيرها ، ولا يجوز الاستدلال عليها . وقال أكثر المتكلمين من المحققين وقليل من الفقهاء ما يستفاد من كلام الحكماء .

فالأولى والأحرى إذا تكلمنا مع صاحب الأديان ، فأثبتنا ديننا بالبرهان ، وأبطلنا غيره من الأديان ، ليظهر لهم (١) حقيقة الإسلام ، رسخ في قلوبهم الإيمان ليعلموا أن غلبتنا عليهم ليس بمجرد الاستيلاء والاقتدار كسلطين الجور والملوك ، بل لحقيقة ديننا في الطريق والسلوك .

- والحق مع المحققين من المتكلمين ، لأن أئمتنا صلوات الله عليهم أجمعين استدلووا على إثبات الدين في المناظرات مع المخالفين . وأكثر المسائل الكلامية (٢) في كتب المتكلمين لاثبات الدين ، لتحصيل اليقين بالبرهان المبين ، بل مبنى على الكلام لاثبات الدين بالبراهين ، على قانون الشرع المبين ، لئلا يكونوا من الظانين (٣) المقلدين . وما ورد في بعض الأخبار [من] منع المناظرة وذم المتكلمين ، المراد منه منع العاجزين وذم المجادلين ، لا السكاملين ولا المستدلين على المعارف على نهج الصدق واليقين ، وإلا لا يمدح الصادق عليه السلام المشام بالمناظرة مع المخالفين ، وإلا بماذا يحصل الفرق بين المجتهدين والمقلدين .

- على أن التقليد لا يجوز في المعارف وأصول الدين عند المحققين ؛ والتقليد لا يسمن ولا يغني عن اليقين . نعم ، لا تكون المناظرة مع الملاحدة الذين يخرجون عن الدين وفي تحليل دماءهم لا يحتاج إلى البرهان ولا إلى التبيين . وقياس المعارف من أصول الدين ، على الضروريات من فروع الدين ، مع ظهور القانون خارج عن قانون المناظرين ، ولا يضرنا ما نقل عن الاخباريين ، ولو سلمنا مقدماتهم لا يجرى إلا في فروع الدين . قوله : « وخصوصا إذا كانت السنة الجديدة أتم وأفضل » : وفي هذا الترقى إشارة

(١) سقطت في ط . (٢) المسائل الكلامية . سقطت في ع .

(٣) سقطت في ع .

إلى رد قول بعض المتكلمين ، وترجيح قول بعض الآخرين لاختلافهم فيما بينهم . قال بعضهم : كل نبي آت بعد نبي آخر ، ونسخ شريعته ، فاللاحق أفضل من سابقه ، وسنته أتم من سنته . وقال بعضهم : لا يلزم ذلك ، لأن الأنبياء عليهم السلام كالأطباء لمعالجتهم نفوس أمتهن بمناسبة أحوالهم ومصالحهم . ولو كان عيسى في زمان موسى فعل ما فعل موسى وبالعكس ؛ ولهذا قال بعضهم : إن إبراهيم عليه السلام أفضل الأنبياء والمرسلين بعد (١) سيد المرسلين ، وموسى أفضل من (٢) عيسى ؛ وبعضهم تردد وتوقف في هذه (٣) المسألة ، ودلائلهم مع النقود والردود مذكورة في كتبهم المبسوطة لا نذكرها لعدم احتياجنا ههنا . وظاهر كلام الشيخ ترجيح قول الثاني لأنه أقرب إلى التحقيق والصواب ، كما لا يخفى على أولى الألباب .

١٠

قوله : « مسألتهم » : أى مصالحتهم . قوله : « ويجب ألا يجرى هؤلاء والآخرون » :

أى لا يجرى الذمى والحزبى مجرى واحداً فى الأحكام والعقوبات والمعاملات معاً (٤) .

قوله : « مما يضر الشخص فى نفسه » : [أى] لا يتعدى إلى غيره ، كأكل الطين ،

ولا يكون من شأنه أن يتعدى إلى غيره أيضاً . قوله : « ويجب أن يفوض كثير من

الأحوال خصوصاً فى المعاملات إلى الاجتهاد » : وفيه ترجيح وتفصيل لطيف ، لأن

الفقهاء قد اختلفوا وقالوا (٥) أولاً : هل يجب الاجتهاد ، أى استنباط الأحكام الجزئية

الفرعية من الأحكام الكلية الشرعية أم لا ؟ قال الاخباريون : لا ، لأن أحكام الدين

يتم بالشرع المبين ؛ وقال الاستدلاليون : وجب استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الجزئية ،

لأن الأحكام متناه ، وأحوال الأشخاص باختلاف الأزمان غير متناه ، فوجب استنباط

الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية (٦) ، لئلا يبقى الشئ بلا حكم . وظاهر كلام الشيخ

ترجيح قول الاستدلاليين على قول الاخباريين . وقوله : « خصوصاً فى المعاملات » :

يعنى إذا نظر فى دلائل الفريقين بنظر العدل والإنصاف ، من غير ليل والاعتساف ،

حصل بعد النقود والردود أن الاجتهاد لازم (٧) فى المعاملات ، لتغيرها فى الأزمان

والأوقات ، فلا يمكن أن يحصل الكفاية فيها بأحكام الأصول المنضبطة لتغيرها وعدم

انضباطها ، وإن [كان] يمكن أن يحصل الكفاية فيها (٨) فى العبادات ، لأنها قريب

(١) فى ط بغير . (٢) سقطت فى ط . (٣) فى ع بإثبات ، بدلا من : فى هذه .

(٤) فى ط معهما ، وسقطت فى ع . (٥) سقطت فى ع . (٦) سقطت فى ع .

(٧) فى ع لا يجرى . (٨) فى ط ، ع : منها .

بالانضباط ؛ وهذا التفضيل اللطيف لا نجد في كلام الفقيه .
قوله : « وإعداد أهب الأسلحة » : الأهبة بالضم العدة ، تأهب استعداد ، وأهبة
الطرب عدتها ، والجمع أهب ، وبالفتح جمع إهاب ككتاب ، الجلد ما لم يدبغ .
قوله :

« ويجب أن يكون السان يسر أيضاً في الأخلاق والعبادات سننا ٥
يدعو إلى العدالة التي هي الوساطة . والوساطة تطلب في الأخلاق
والعبادات ^(١) بمجهتين : فأما ما فيها من كسر غلبة القوى ^(٢) فلاجل زكاء
النفس خاصة واستفادتها ^(٣) الهيئة الاستعلائية ، وأن يكون تخلصها من
البدن تخلصاً نقياً ؛ وأما ما فيها من استعمال هذه القوى فلمصالح دنيوية ؛
وأما استعمال الذات فلبقاء البدن والنسل ؛ وأما الشجاعة فلبقاء المدينة . ١٠
والرذائل الإفراطية يجتنب ضررها في المصالح الإنسانية ، والتفريطية
ضررها في المدينة . والحكمة الفضيلة التي هي ثالثة العفة ^(٤) والشجاعة ،
فليس يعنى بها ^(٥) الحكمة النظرية ، فإنها لا يكلف فيها التوسط البتة ،
بل الحكمة العملية التي في الأفعال ^(٦) الدنيوية والتصرفات الدنيوية ،
فإن الإيمان في تعريفها ^(٧) ، والحرص ^(٨) على التفتن بالنفس ^(٩) في توجيهه ١٥
الفوائد من كل وجه منها ، واجتناب أسباب ^(١٠) المضار من كل وجه ، حتى

(١) سقطت في ع . (٢) في ط الهوى ، وفي ع وردت القراءتان : الهوى والقوى ،
وكذا في النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء . (٣) في ط ما استفاد بها ، وفي ع وتستفاد بها .
(٤) سقطت في ع . (٥) في ط نعى به . (٦) في ط ، ع الأحوال .
(٧) في ط تعريفها ، وفي ع حقوقها . (٨) في ط ، ع الخوض .
(٩) سقطت في ط وفي النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء ، ووردت في ع .
(١٠) سقطت في ط ، ع ، ووردت في النسخة المطبوعة من إلهيات الشفاء .

يتبع ذلك وصول أضداد ما يطلبه لنفسه إلى شركائه ، أو يشغله عن اكتساب الفضائل الأخرى ، فهو الجربزة ، وجعل اليد مغلوطة إلى العنق إضاعة من الإنسان نفسه وعمره وآلة صلاحه وبقائه إلى وقت استكماله .

« ولأن الدواعي شهوانية وغضبية وتديرية ، فالفضائل ثلاثة :

٥ هيئة التوسط في الشهوانية ، مثل لذة المنكوح والمطعموم والملبوس والراحة ، وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية ^(١) ؛ وهيئة التوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والأثرة والحق والحسد وغير ذلك ؛ وهيئة التوسط في التديرية . ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ، ومجموعها العدالة ، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية ، ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية ، كاد أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد ^(٢) أن يحل عبادته بعد الله تعالى ^(٣) وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه » ، والحمد لله رب العالمين .

١٥ قوله : « ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ، ومجموعها العدالة » : وقد علمت من هذا الكتاب أن للنفس الإنسانية قوتين : قوة إدراكية لاتعلق بكيفية العمل أصلا ، وتسمى قوة نظرية ، وبهذا الاعتبار تقبل صور الحقائق بقدر الاستعداد عن واهب الصور ، وكلما كان القبول فيها أزيد وأكثر صارت النفس أشرف وأنور

(١) من قوله : هيئة التوسط في الشهوانية ... إلى قوله : .. من اللذات الحسية والوهمية ، سقط في ط وورد في ع ، وفي النسخة المطبوعة من إلهيات الشفا .
(٢) في ط وكان . (٣) بعد الله تعالى : سقطت في ع .

- حق تصير إلى حالة لا يكون بينها وبين مفيضها حجاب ، وإذا ارتفع ^(١) الحجاب استغنت عن الأسباب ؛ وقوة عملية ، وهى تفعل وتتصرف فى الأبدان بقدر صلاح حالها ، ومبدأ أحوالها فى الأبدان ثلاثة : مدبرة وشهوة وغضب ؛ والتدبير لحصول مراد الشخص على وفق إرادته ، والشهوة ليجلب النفع موافقا لطبيعته ، والغضب لدفع الضرر لطبعه . والحكمة فى الأعمال هى إصلاح قوة مدبرة عملية هى متوسطة بين الجريزة التى هى إفراط هذه القوة والبلادة التى هى تفريطها ، وبينهما مراتب . والعفة إصلاح قوة الشهوانية ليحصل لها هيئة متوسطة ، وهذه الهيئة المتوسطة بين الفجور الذى هو إفراط هذه ^(٢) القوة ، والخمود الذى هو تفريطها ^(٣) ، وإذن كانت [هذه الحالة] ملكة هى العفة ، وفيما بينهما مراتب . والشجاعة إصلاح قوة غضبية ليحصل لها هيئة متوسطة بين التهور والجبن ، وإذن كانت هذه الحالة ملكة هى الشجاعة ، وفيما بينهما مراتب ، سواء كانت باعتبار نفس العمل أو العلم بكيفيته . والعدالة عند الجمهور عبارة عن كيفية متوسطة بين الإفراط والتفريط [أى] ملكة ؛ فينشد يصدق على جميع هذه الثلاثة عدالة . وظاهر كلام الشيخ : « ومجموعها العدالة » يدل عليه ؛ وأما عندى ما بين ^(٤) طرفيهما متوسطات ، والعدالة هى التوسط الحقيقى ، ويمكن حمل كلام الشيخ عليه ، ونحن نحمل عليه ^(٥) ونقول : العدالة هى كيفية وسطانية حقيقية ، لا ميل لها إلى أحد جانبيها ككفتى الميزان ، تابعة لحكم الرحمن ، حصل ^(٦) لها التشابه بوجه التمام ، وحينئذ كانت معينة لتحصيل كمال النظرى ، وللقرب إلى جناب الأزل .
- فالعدالة هى اعتدال ، وكلها ملكة ، والمعتبر والمعتمد فى جميع الحكمة العملية عدالة ، لأنها هى هيئة وسطانية حقيقية معينة لكمال النفس ؛ والحكمة العملية لتحصيل الاستعداد لكمالها الفطرية ، ليفيض على النفس بها من مفيضها ؛ والبدن وما يتعلق به آلة فى الحقيقة لتحصيل الكمالات الأبدية للنفس الناطقة ؛ فإن قويت ، وزادت الأفعال البدنية عن حد التوسط ، استعلت على النفس ، ولا يطيعها ؛ وإن ضعفت ^(٧) ، عجزت عن تحصيل ما توقفت عنه ^(٨) ؛ مثلاً كالفرس آلة للجهاد ، لو كان قويا لا يطيع

(١) فى ط ، ع : ارتفعت (٢) سقطت فى ع . (٣) هو تفريطها : سقطت فى ع .

(٤) سقطت فى ع . (٥) سقطت فى ع . (٦) فى ط ، ع : وحصلت .

(٧) فى ع ، ضافت . (٨) فى ح : ما وقعت منها ، وفى ط : ما توقفت عنها .

الراكب ، وإن كان ضعيفا لا يحصل منه ما قصده ، وعلى التقديرين مانع عن وصوله إلى مراده . فيكون التوسط الحقيقي في الحكمة العملية ^(١) كمال ، وغيره بقدر انحرافه عنه وبال ، والصراط المستقيم في الأفعال والأعمال هو العدالة ، والخروج عنها وبها وعليها هي الخسارة ، لأن الكمال فيها ، لا عنها ولا بها و [لا] عليها ، والكمالات العملية كلها راجعة إليها ، ولهذا قال : « ومجموعها العدالة » ، ومؤيد ما حملناه قول الشيخ : « تخلصها عن البدن تخلصا تقيا » ؛ والتخلص التقى إنما يحصل بالتوسط الحقيقي ، لأن التوسط الحقيقي بين الأضداد بمنزلة الحلو عن الأضداد ، ولا يحصل بمجرد التوسط بين الإفراط والتفريط التخلص تخلصا تقيا ، وإن حصل منه تخلص ما ^(٢) .

١٠ وإذا عرفت هذا فاعلم أن الإنسان متحصل من جوهرين : جوهر مجرد بسيط نوراني ملكي من جنود الرحمن ، وجوهر جسمي مركب ظلماني من جنود الشيطان . ومبدأ الأفعال الإرادية الحيوانية في الإنسان ثلاثة : وهم شهوة وغضب ، ولها جنود كثيرة ؛ لكن رئيس كلها وهم ، وهو مدبر محركات ^(٣) البدن في الحركة الإرادية ، وهو في الفطرة خادم ^(٤) من خدام جوهر ملكي ؛ ولكنه لما كان له في البدن سلطنة عظيمة ، نازع العقل في أمور كثيرة ؛ وبقدر غلبة أحدهما على الآخر يظهر الصلاح والفساد [في] الأفعال الإرادية الحيوانية ؛ ولو كانت القوة الملكية أغلب كان الصلاح أزيد ؛ ولو كانت القوة الوهمية أغلب كان الفساد أزيد ، وهذا دائر بينهما حتى يصير أحدهما خادما ومطيعا والآخر مخدوما ومطاعا .

٢٠ وإذا صار الوهم مدبرا حاكما مستقلا ، يقال له جربة . وبقدر زيادة آثار الوهم في البدن احتجب نور البصيرة ، وزاد الظلمة حتى يصير أعمى وأصم ، وصار الشيطان الإنسي حاكما مسلطانا في البدن ، وكان ظلمانيا ، وعماله شهوة وغضب وهوى ، وصارت القوة الملكية خادمة ، وإذا صارت القوة الملكية خادمة ، يسلب عنها لباس الملكية ، ويلبسها لباس الشيطنة ، ويلبس ^(٥) بالكفر والعصية ويتبدل السعادة بالشقاوة ،

(١) في ط ، العملية . (٢) سقطت في ط . (٣) في ع لحركات .

(٤) في ط ، ع : خدم . (٥) في ع وينسب .

وضاعت رتبة الإنسانية ، وصارت ظلمانية ، ويدها مغولة إلى عنقها ، ولا يمكن الخلاص لها ، ويستحق العذاب الأليم ولا يخلص أبداً عن الجحيم ، وذلك هو الخسران البين ، وينادى لها من أفق مبين : « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه ، وجعل على بصره غشاوة ، فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون » (١) ، ويفسد نظام الدنيا والعقبى أفلا تبصرون .

وإذا كان السلطان هو نفس الرحمن ، وصار الشيطان وجنوده مغلوبة وخادمة ومطوعة ، يسمع من ملكوت قلبه أن حزب الله هم الغالبون ، وأن حزب الله هم المفلحون ، والله يتم نوره ولو كره المشركون ، وصار بجميع القوى من السعداء (٢) والأولياء من الصالحين ، وأولئك من المقربين ، وكانوا في جنات النعيم ، ويزيل عنهم الخوف والحزن ، « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٣) ، وخلص عن (٤) جميع الضرر والشر ، وهو عند ملك مقتدر ، وعرف أن هذه السعادة الأخروية ، والكلمات الأبدية ، حاصلة من تدبير العقل ورفع الجهل ، على قانون الحكمة النظرية ، وهى العلم بحقايق الأشياء على ما كان بقدر الطاقة البشرية ، وبمواقفة الحكمة العملية ، وهى الوسطانية الحقيقية فى الأعمال الدنية .

وإذا علم حقايق الأشياء على ما كان عليها ، فعلم ضرورةً حال صلاحها وفسادها ؛ وإذا علم صلاحها وفسادها صلح (٥) أن يكون هادياً مرياً ومنجياً ؛ وإذا لم يعلم حقايق الأشياء كان ضالاً ومضلاً وهالكاً ومهلكاً . فظهر أن تربية الإنسان بدون الحكمة والعرفان باطل ووبال ، والرياسة بدون الحكمتين ضال وإضلال ، ووجود الوهم والخيال والهوى والشهوة والغضب والرجاء كمال ، ومتابعتهم وإطاعتهم ورياستهم ضال وإضلال ، لأن وجودها آلة للكمال ، ومعدات للعروج بدار الوصال ، لأن ترقيات الإنسان بدرجات الكمالية ، والاتصاف بالصفات الجامعة ، والسير من الملك إلى الملكوت ، والظهور من الناسوت إلى اللاهوت ، والعروجات والنزولات من الجزئيات إلى الكليات ، ومن المحسوسات

(١) سورة الجاثية ، آية ٢٣ . (٢) من السعداء : سقطت فى ط .

(٣) سورة يونس ، آية ٦٢ . (٤) فى ط و خلاص عن ، وفى ع و خلاص .

(٥) فى ط ، ع : صالح .

إلى المقولات ، لا تحصل إلا بها : فالإرشاد الكامل لمناسبة العباد موصل ^(١) ، والتربية الشاملة على قدر استعدادها منجية .

على [أن] جانب العلم والعمل على ما ينبغي لا يمكن أن يحصل إلا من النبي والوصي وصاحب النفس القدسي ، وهو خليفة الله في أرضه ^(٢) ، ولا ينبغي لغيره : لأن الوسط الحقيقي بين جميع العمليات والعلم بتحقيق الأشياء على ما كان عليها بقدر الطاقة البشرية بالموجودات ، بحيث يبرأ عن دنس الخطأ والخطيئات ، لا يحصل إلا لصاحب المعجزات والكرامات ، وهو أجلي البديهيات ، لا يحتاج إلى البينة والمؤيدات .

وقوله : « ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية ، كاد أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد أن يحل عبادته بعد الله تعالى ، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه » : ويتراءى من قول الشيخ وهو : « من اجتمعت له ^(٣) معها » : أي مع الحكمة العملية الحكمة النظرية فقد سعد ، وبدون ضم الحكمة النظرية إليها لا يكون سعيدا . وإذا لم يكن سعيدا لزم أن يكون شقيا : لأن الموجود الخارجي في ظرف الخارج لا يخلو اتصافه من أحد ^(٤) النقيضين ، والشقي بما هو شقي لا يمكن أن يجعل غيره سعيدا . فعلم أن تربية الذي يحصل منه السعادة ، ولا يخلو اتصافه من أحد النقيضين ^(٥) ، وترفع عنه الشقاوة ، لا يحصل بدون الحكمتين ؛ بل الحكمة العملية بدون النظرية لا يكون حكمة ، بل إما عمل زين له الشيطان بزينة الدنيا ^(٦)

وعلم من قوله : « .. مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا إنسانيا » ، أن جملة الحكمتين لا يكفي لتربية ^(٧) السكلى على ما ينبغي إلا بخواص النبي ، وهو ^(٨) كونه صاحب النفس القدسي : لأن المراد بذى النفس القدسية ، من يخلص عن جميع الرذائل النفسانية ، خصوصا من الإعجاب بنفسه ، وهو أعظم الحجاب ، لأنه من خواص

(١) في ط : موصلة ، وسقطت في ع . (٢) في ع ، الأرض . (٣) سقطت في ط ، ع .
(٤) سقطت في ع . (٥) قوله : « ولا يخلو اتصافه من أحد النقيضين » ، سقط في ع .
(٦) يأتي بعد هذا في ط ، ع كلام لا تسهل قراءته ، وإذا قرئ فهو لا يؤدي معنى مستقيا ، ولهذا أثرنا أن نضع مكانه نقطا (ص ٢١ ب نسخة ط ، ص ٩٤ نسخة ع) .
(٧) في ط تربية ، وفي ع للتربية . (٨) سقطت في ع .

الشیطان ، وحجاب عن الرحمن ، ونعوذ به من هذا الخسران : لأن الإنسان إذا نظر في نفسه ، وجد الكمالات الشاهقة ، والفضائل الراقية ، من جميع الحكمتين ، وسلطنة النشأتين ، والاقترار في الكونين ، بالاستحقاق الذي كان في نفسه ، وإن لم يسلم الظالمون بيده ، وكان هو السلطان في نفس الأمر من مبدأه ؛ وكيف لا يعجب بنفسه ، بل عرض له العجب ، وإن لم يعلم العلم بعجبه لغفلته أن هذا أيضا من ربه إذا صار حاكما برأسه . فلا يكون الربى على ما ينبغي إلا معصوما من ربه ، ومنصوبا من أمره ^(١) ، حتى يكون ربا إنسانيا بإذنه ، وتحل عبادته بأمره : فتحليل العبادة لا يكون بدون العصمة بخواص النبوة ، ولا يتصف بخواص النبوة من النفس القدسية والعصمة في الأمة باتفاق المسلمين ، إلا أمير المؤمنين وإمام المتقين صلوات الله عليه وآله المعصومين : فهو الرب أى الربى ^(٢) بأمر ربه ، فوجب عبادته ، أى طاعته بإذنه ، بعد إطاعة نبيه في أرضه ، كما أمر في القرآن به : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ^(٣) : لأنه هو سلطان العالم الأرضى ، وخليفة الله بعد النبي في أرضه . والخبر الذى يستفاد من قوله هو السلطان ، يدل على أن الخلافة منحصرة به بعد نبيه ، ولا يجوز الشركة معه لغيره . على أن الخلافة في أرضه يكون بنصبه ، لا بنصب خلافه ^(٤) ، ولا ريب فيه . وهذه الفقرة أصرح من الفقرات السابقة لموافقة مذهب الإمامية . ١٥

وإذا لم يكف مع الاتصاف بالحكمتين التريية والخلافة ، فكيف من لم يتصف بشيء منها ، بل يتصف بنقيضها ، وصار مع ذلك خليفة في أرضه ، وما كان إلا هو الشيطان الإنسى في العالم الأرضى ؟ ومن لم يتصف بالحكمة ، ولم يكن صاحب النفس القدسية ، لم يسلم عن العجب والكبر والحسد والأمراض النفسانية الخفية المهلكة بالكلية ، فلا يستحق أن يكون حاكما ومرييا من ربه لغيره ، ميا لسكل الناس بخصوصه وعمومه . والإنسان يجب أن يعلم أولا ثم يعلمه ثانيا ؛ والمريض يعالج مرضه أولا ثم يعالج غيره ثانيا ؛ والمريض مع مرضه كيف يعالج غيره ! ومن ^(٥) لم يتصف بالتحلية والتخلية ، كيف يصف بها ^(٦) غيره ! ومن لم ينظر الدنيا وزينتها بنظر الحقارة بصره ، ولم يقلع عن قلبه حبها ورغبتها حقيقة ، فلا يكون وعظه موعظة ، ولا ينجو عن كيدها

(١) في ع بأمره . (٢) أى الربى : سقطت في ط . (٣) سورة النساء ، آية ٥٩ .

(٤) في ط ، ع خلفه . (٥) سقطت في ط .

(٦) في ط يوصف بها ، وفي ع يتصف معها .

ومكرها وحيلتها بثة ، ولا يخلو عن جميع شواهدا ومكايدها إلا من كان معصوما ، لأنه معصوم عن دواعيها خلقة ، ولا يخرج عن غيره شيء إلا مكتسبه ، والكسب لا يزيل جميع ما في جبلة الإنسان خلقة ، وإن كانت الحسنات يذهبن السيئات ، لكن الخلاص عن غرور الظلمات ، ورعونة المحسوسات ، لا يحصل إلا لمن خلع نفسه عن حجب المحسوسات ، بمشاهدة العقولات ، أو يحصل له فطرة مرتبة المستفاد ، ولا يحصل هذه إلا لمن (١) كان مؤيدا من مفيض الخيرات ، ولا يمكن الوصول إلى هذه الدرجات إلا بوسائط المؤيدات ، وترتب السبببات بالأسباب ؛ ثم نظر إلى نفسه وحاله ، ومنه إلى مبدأه ومفيضه ، ولا يلتفت لغيره ، فعسى أن يهتدى بنور ربه .

ومؤيد هذا قول (٢) الشيخ في بعض رسائله هكذا : فإن أكل الناس عقلا ، وأصوبهم رأيا ، وأمثلهم طريقة ، وأحمدهم مذهبا ، من حسن نظره لنفسه ، وعمل لثوابه وورمه (٣) ، ونظر إلى الدنيا بعين بصير ، وأنف من مشاركة أهل الغفلة (٤) والتقصير ، وتسمع من السنة الأنام ، أقاصيص من عبر الأيام ، واستعرض أفانين الصور ، فليح منها بدائع العبر ، وفهم عن الزمان ما يمثله تصاريف الحداث ، وتصفح صحايف الموجودات ، فأشرف منها على غرائب الصنوعات ، فاستشف من وراء (٥) حجب المحسوسات ، لطايف أسرار المعقولات .

وهذه الكلمات كلها بضمائنها مأخوذة من نهج البلاغة ؛ وهذا الرأي موافق لمذهب الإمامية ، ومخالف لمذاهب (٦) المخالفين كلها ، فلا ريب فيها . وإن كنت في ريب مما ذكرناه فاطلب تصانيفهم ، وانظر أفاديلهم ، حتى [إذا] ظهر لك حقيقة الحال (٨) ، وتزيل عن بالك (٩) تصوير الحيال ، كنت موقنا بأنه لا ريب في هذا المقال .

وبما ذكرناه بمذهب الإمامية من المسلكين ، أحدهما باثبات النص والعصمة ، وثانيهما بمتفقات الفريقين ، وبحملنا كلام الشيخ على كلا المسلكين ، يرتفع المناقضة

(١) في ع من . (٢) في ط وع قال . (٣) لثوابه وورمه : سقطت في ع .
(٤) في ع الغضب . (٥) فاستشف من وراء : سقطت في ع . (٦) في ط وع مذهب .
(٧) في ط وع بما ، (٨) سقطت في ع . (٩) سقطت في ع .

وعدم الموافقة^(١) والاضطراب عن كلامه كما توهم بعض الناظرين في كلامه ، ولا يندفع الاعتراض بحمل كلامه على التقية والمجاز كما حمل عليه بعض الشارحين ، وظن أنه يندفع به أبحاث الناظرين ، وليت شعري كيف حصل التوافق بحمله عليه بأحد الفريقين ، ولا يقول الناظر إلا بعدم التوافق بأحد المذهبين ، وبما خصصناه حصل التوافق والمطابقة لمذهب^(٢) الإمامية في أصول الكلامية ، كما ادعيناها بلا تكلف وتعسف ٥ واضطراب وانحراف عن صراط مستقيم ، كما لا يخفى على ذي طبع سليم .

ولو ساعدنا الزمان في لحظة^(٣) للإتقان ، وسلمنا طوارق الحدثان ، ولو في الآن ، شرحنا كل فصل بهذا العنوان من هذا الكتاب ، بعون الله الملك^(٤) الوهاب ، ليعلم من ينسب بكلام الشيخ ذي الاعتبار^(٥) من النقيضين والتكرار ، أنه من الجهل وعدم الاطلاع برويته وطرزه وطريقه ، فينبغي أن ينسب الجهل بنفسه ، والنقص في فطرته ، ١٠ لا على الشيخ الفاضل ، والنحرير الكامل ، وذو العلم والاقتدار ، والحكيم^(٦) ذي^(٧) الإبصار ؛ فالأولى^(٨) أن يعالج نفسه من^(٩) الرذائل الردية ، والأمراض الخفية ، لو أراد الاستبصار^(١٠) ، فمضى أن يكون من المسترشدين ، وكاد أن يكون من المهتدين ، إن لم يكن من المعاندين الضالين المضلين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وآله الطاهرين . ١٥

ولما وفقنا الله بهذا التطبيق ، موافقا للحق والتحقيق ، سمينا هذه الرسالة بتوفيق التطبيق ، جعلنا الله وإخواننا المؤمنين من أهل^(١١) الكشف والتحقيق ، إنه هو ولي التوفيق ، وبالاهتمام حقيق . وأتممنا هذه الرسالة في بلدة دار الفضل شيراز^(١٢) .

تمت بعون الله تعالى في اليوم الخامس عشر من شهر

جمادى الأولى في سنة سبعين بعد الألف من الهجرة ٣٠

النبوية ، صلى الله عليه وآله وسلم .^(١٣)

(١) وعدم الموافقة : سقطت في ع . (٢) في ط ، ع بمذهب .

(٣) في ع ملاحظة ، وزاد بعدها لفظة الأذان وهي لا معنى لها في هذا الموضع .

(٤) في ع الحكيم . (٥) في ع الاعتبارين . (٦) في ع والحكمة .

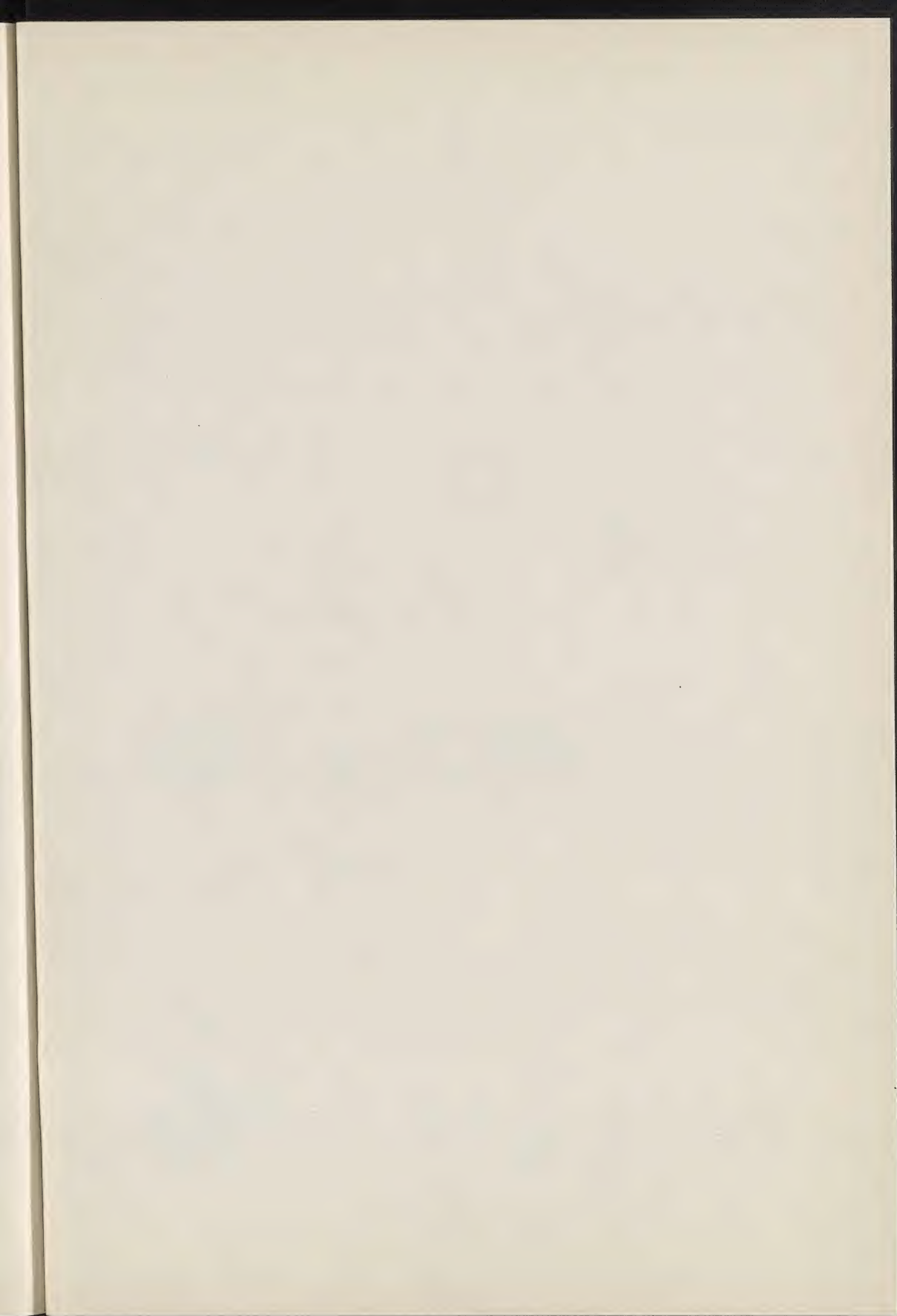
(٧) في ع أولى . (٨) في ط فالأول . (٩) في ط ، ع عن .

(١٠) لو أراد الاستبصار : سقطت في ع . (١١) سقطت في ط .

(١٢) وأتممنا هذه الرسالة في بلدة دار الفضل شيراز : سقطت في ع . (١٣) من قوله :

« تمت بعون الله . . . إلى قوله : صلى الله عليه وآله وسلم » سقطت في ط .

(٧ - توفيق التطبيق)



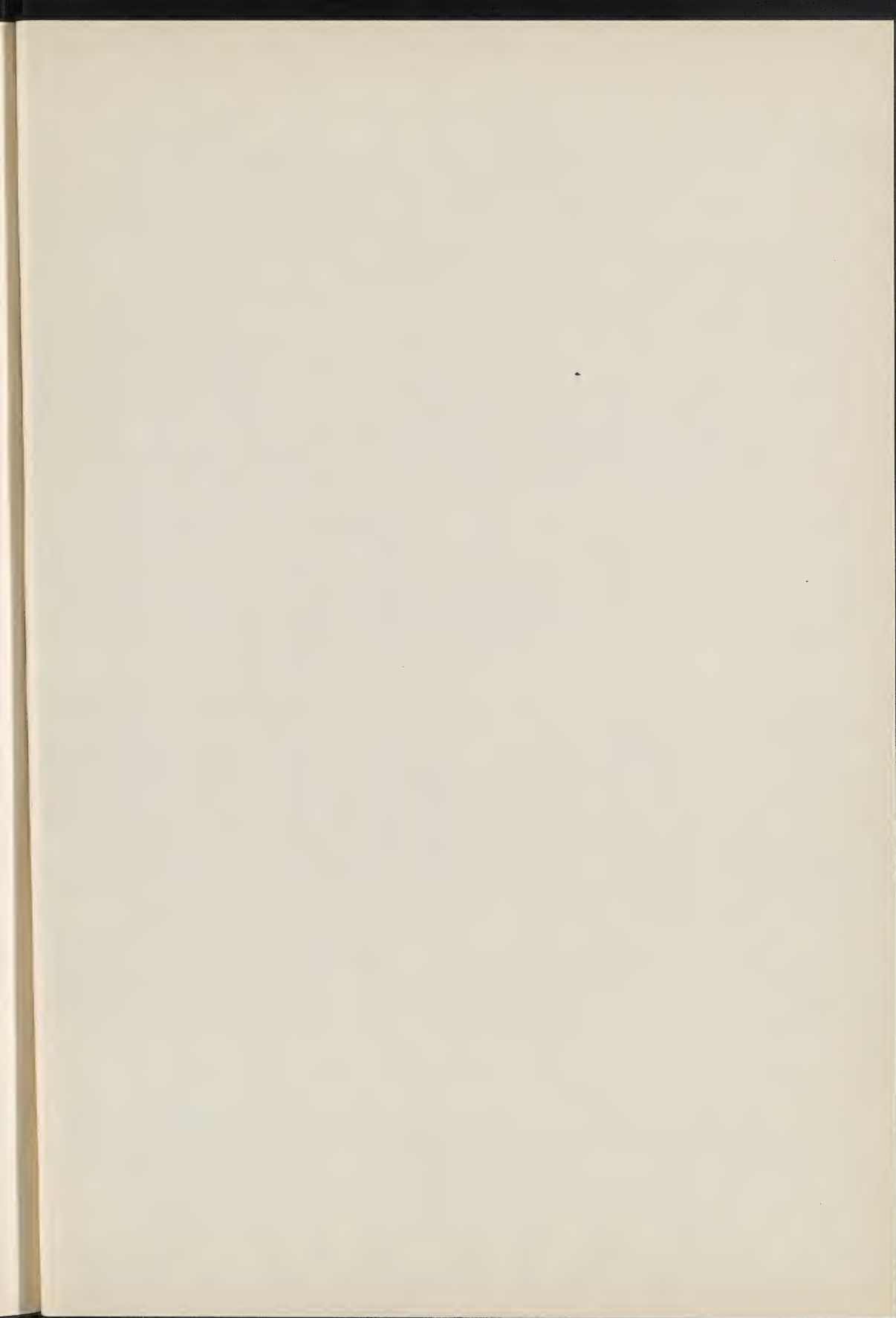
التعليقات

على

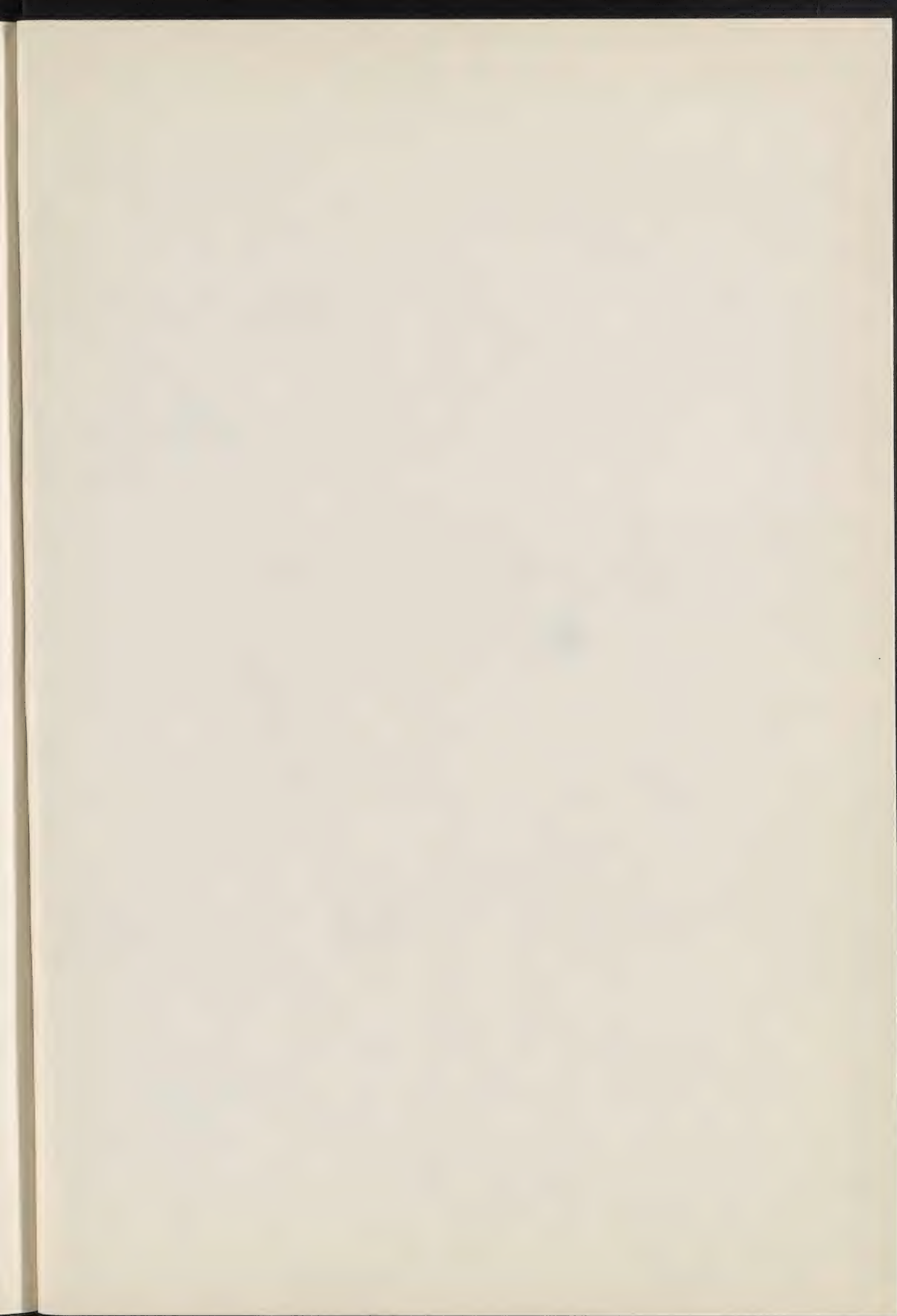
توفيق التطبيق

بقلم

الدكتور محمد مصطفى مامى



التعليقات على مقدمة المؤلف



مقدمة المؤلف

ص ٣ - ٦

ص ٣ س ١١ - ١٢

« ونسبه بعضهم إلى الكفرة زخرفة ، وبعضهم إلى أهل السنة غرة ، وبعضهم إلى الزيدية جهالة » .

يرى المؤلف هنا أن الذين جرى بينه وبينهم الحديث في شأن عقيدة ابن سينا ، ومكان هذه العقيدة من عقائد الفرق المؤمنة والضالة ، لم يكونوا مصيبين ، سواء في ذلك من نسب ابن سينا إلى الكفرة ، أو من نسبه إلى أهل السنة ، أو من نسبه إلى الزيدية . وكأنى بالمؤلف يقدم بهذه المقدمة التي ينفي فيها عن الشيخ الرئيس أنه كان واحداً من أولئك أو هؤلاء ، لكي ينتهي إلى النتيجة التي يريد أن ينتهي إليها ، والتي أفرد لإثباتها هذه الرسالة ، وهي أن الشيخ الرئيس إنما كان من الإمامية الاثني عشرية .

ولكي يتبين لنا مبلغ ما بين مقدمته ونتيجته من المطابقة أو المخالفة ، ومدى ما ينطوى عليه كلامه من المعاني التي يقع فيها التفاوت والاختلاف بين عقائد الكفرة وأهل السنة والزيدية من ناحية ، وبين عقائد الإمامية ، والإمامية الاثني عشرية بصفة خاصة من ناحية أخرى ، يحسن أن نقف هنا عند المقصود بكل من ألفاظ الكفرة وأهل السنة والزيدية :

فأما الكفرة ، فجمع الكافر ، والكافر ضد المؤمن ، كما أن الكفر ضد الإيمان . ويذكر أبو البقاء أن جمع الكافر على كفاراً أكثر استعمالاً في الدلالة على معنى الكفر

المضاد للإيمان ، كما أن جمع الكافر على كفرة أكثر استعمالاً في الدلالة على معنى الكفر
لا من حيث هو مضاد للإيمان ، بل من حيث هو كفران أو جحود لنعمة المنعم
(الكليات : مادة « الكفر » ، ص ٣٠٥) .

والكفر هو تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم في شيء مما جاء به من الدين
ضرورة ، كما أن الإيمان هو تصديق محمد في جميع ما جاء به من الدين ضرورة . وأصل
كفر الفلاسفة الإيجاب الذاتي على ما هو المشهور . وقد نطق فريق من فرق الإسلام
بكثير مما نطق به الفلاسفة : فذهب الفلاسفة في الصفات الالهية ، واعتقادهم التوحيد
فيها ، هو ما ذهب إليه المعتزلة ؛ ومذهب الفلاسفة في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي
صرح به المعتزلة في التوليد ، إلا الأصول الثلاثة التي يُكفر بها الفلاسفة ، وهذه
الأصول الثلاثة هي : القول بقدوم العالم والجواهر كلها ، والقول بعدم إحاطة علم الباري
بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ، والقول بعدم بعث الأجساد وحشرها : فكل
أولئك مسائل عرض لها الفلاسفة ، ولهم في حلها مذاهب ، وقد انتهت بهم هذه
المذاهب إلى أن كفرهم فيها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فإذا كان ذلك كذلك ، فأكبر الظن إذن أن يكون الذين نسبوا ابن سينا إلى
الكفرة قد فعلوا ذلك لاعتقادهم أنه كان من الفلاسفة القائلين بهذه الأصول الثلاثة
التي كفرهم فيها الغزالي . وقد نفى مؤلف هذه الرسالة عن ابن سينا أنه كان كذلك ،
أو أنه كان على أقل تقدير ممن ينكرون الحشر الجسماني ، وفي هذا يقول المؤلف
ما نصه : « من نسب إلى الشيخ الرئيس إنكار حشر الأجسام ، لا يرى كلامه ،
بل لا يسمع مقاله ، والمذكور في بعض التهافت يدل على الضباوة ، ويعدم فهم البراءة ،
وإلا ما ذكره الشيخ في الشفا صريح أنه معتقد به حيث قال في المقالة التاسعة من
إلهيات الشفا في أول الفصل الأخير منها : «... يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول

في الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروعه معلومة لا يحتاج إلى تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ؛ ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة » إلى آخر الفصل ، وهو صريح بأنه معتقد بحشر الأجساد على طريق النبوة ، وإثباته عنده منحصر بإخبار الأنبياء ، وتبيين الأوصياء ؛ فالحكم بانحصار العلم به بخبر النبي مع الإقرار بعجز العقل ، يدل على كمال إذعانه واعتقاده به . » (توفيق التطبيق : ص ٥٧ س ٢٢ - ص ٥٨ س ٩) .

هذا فيما يتعلق بنسبة ابن سينا إلى الكفرة زخرفة ؛ أما فيما يتعلق بنسبته إلى أهل السنة غرة ، فنحن نعلم مما يحدثنا به البغدادى وغيره من مؤلفي الفرق أن أهل السنة هم الذين تتألف منهم الفرقة الثالثة والسبعون من الفرق التي افترقت إليها أمة الإسلام ، وأنها هي الفرقة الناجية بخلاف غيرها من الفرق الأخرى فإنها جميعا في النار ، وأنها يقال عنها أهل السنة والجماعة من فربق رأى والحديث دون من يشتري لهو الحديث . وفقهاء هذين الفريقين ، وقرآؤهم ومحدثوهم ، ومتكلمو أهل الحديث منهم ، كلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته ، وعدله وحكمته ، وفي أسمائه وصفاته ، وفي أبواب النبوة والإمامة ، وفي أحكام العقبي ، وفي سائر أصول الدين ؛ ويختلفون في الحلال والحرام من فروع الأحكام ، وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل ولا تفسيق . ويجمع أهل السنة والجماعة الإقرار بتوحيد الصانع وقدمه ، وقدم صفاته الأزلية ، وإجازة رؤيته من غير تشبيه ولا تعطيل ، مع الإقرار بكتب الله ورسوله ، وبتأييد شريعة الإسلام ، وإباحة ما أباحه القرآن ، وتحريم ما حرمه القرآن مع قبول ما صح من سنة رسول الله ﷺ ، واعتقاد الحشر والنشر ، وسؤال الملسكين في القبر ،

والإقرار بالخوض والميزان (الفرق بين الفرق، القاهرة سنة ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م، ص ٢١).
وقد فصل الأشعري القول في عقائد أهل السنة وفيما يذهبون إليه ويأمرون
به في شأن هذه العقائد ، سواء فيما يتعلق بالإيمان والعلم والعمل ، وسواء فيما يتعلق
بالأصول والفروع (مقالات الإسلاميين ، القاهرة ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م ، ج ١ ص ٣٢٠ - ٣٢٥) .

والذي يعنيننا من كل ما فصل فيه الأشعري القول ، هو مذهب أهل السنة في
الخلافة والإمامة ، لأنه بموضوع هذه الرسالة ألصق ، وفي بابها أدخل : فأهل السنة
— كما يقول الأشعري — يعرفون حق السلف الذين اختارهم سبحانه لصحبة نبيه
صلى الله عليه وسلم ، يأخذون بفضائلهم ، ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم
وكبيرهم ، ويقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علياً ، رضوان الله عليهم ؛
ويقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون أفضل الناس كلهم بعد النبي صلى الله عليه
وسلم (مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٢٢٣) . ولا كذلك الإمامية ،
فإنهم يذهبون إلى أن النبي ﷺ نص على تولية علي عليه السلام على الإمامة
بعده ، وأن من تولاهما ظالمه ، وكان مستأثراً بحقه (الجويني : الإرشاد إلى قواطع
الأدلة في أصول الاعتقاد ، القاهرة ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م ، ص ٤١٩) . وهذا يعني
بعبارة أخرى أن الإمامية رفضوا إمامة أبي بكر وعمر ، وأنهم مجمعون على أن
النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك
وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي ﷺ ، وأن
الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنهم سمو بالإمامية لقولهم
بالنص على إمامة علي بن أبي طالب (الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ،
ص ٨٧ - ٨٨) .

فإذا كان ذلك هو مذهب كل من أهل السنة والإمامية ، وكان أولئك وهؤلاء
 مؤمنين وموحدين ، وكان مناط الخلاف بين أولئك وهؤلاء هو في مسألة الإمامة
 بنوع خاص ، وكان ابن سينا مسلما موحدا مؤمنا بالله وكتبه ورسله وملائكته
 واليوم الآخر ، ومعتقدا بجسر الأجساد على طريق النبوة ، كما سبق اثبات ذلك
 آنفا ، فلماذا لا يكون ابن سينا إذن من أهل السنة ؟ ولم ينسب الجيلاني على فريق
 ممن جرى بينه وبينهم الحديث نسبتهم ابن سينا إلى أهل السنة ، وينعت هذه النسبة
 بأنها إنما صدرت عن غرة أى عن غفلة ؟ الحق أنه لكي يكون منطقيا مع نفسه ، ومع
 الفكرة التي أراد أن يشتمها في توفيق التطبيق من توفيق بين كلام ابن سينا وبين
 كلام الإمامية ، أو من تطبيق مذهب الإمامية على مذهب ابن سينا ، فقد كان لا بد
 له من أن يعد قول القائلين بأن ابن سينا كان من أهل السنة ضربا من الغفلة ، لأنهم
 لم يفهموا حقيقة كلامه ، ولم يتبينوا كنهه مرامه ، على النحو الذي فعله هو مذبذبا
 رسالته هذه في توفيق التطبيق إلى أن انتهى منها ، مستدلا في هذا التطبيق وذلك
 التوفيق بكثير من الاستشهادات من كلام الشيخ الرئيس بصفة عامة ، ومن الفصل
 الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء بصفة خاصة ، كما سنتبين هذا كله في
 مواضعه من هذه التعليقات .

وكما نفى المؤلف عن ابن سينا أنه كان من أهل السنة ، أو من الكفرة ، فقد
 نفى عنه كذلك أنه كان من الزيدية . والزيدية فرقة من الفرق الأربع التي اختلفت
 إليها الشيعة بعد زمان علي رضي الله عنه ؛ وهذه الفرق الأربع هي : الزيدية ،
 والإمامية ، والكيسانية ، والغلاة . وقد ذكر البغدادى أن كلام الزيدية
 والإمامية والغلاة قد اختلفت فرقا ، وأن كل فرقة منها تكفر سائرهما ، وأن فرق
 الغلاة منهم خارجون عن فرق الإسلام ، وأن فرق الزيدية وفرق الإمامية معدودون

في فرق الأمة (الفرق بين الفرق : ص ١٨) . وللبغدادى وغيره من كتاب الفرق كلام طويل ، واختلافات كثيرة حول هذه الفرق سواء من حيث تصنيفها ، أو من حيث تصنيف الفروع التي تفرعت على كل منها ، أو من حيث مكان الزيدية من أصل فرق الشيعة أو من فروعها (الفرق بين الفرق : ص ١٨ - ١٩ ؛ الملل والنحل ، على هامش الفصل ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ج ١ ص ١٩٥ و ٢٠٧ وما بعدها ؛ مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٦٥ - ٦٦ و ٨٧ و ١٢٩ ؛ فخر الدين الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، القاهرة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٨ م ، ص ٥٢ وما بعدها) .

ومهما يكن من شيء ، فإن الذى يعنينا هنا أن الزيدية سموا زيدية نسبة إلى زيد ابن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، ولتمسكهم بقول زيد ، وقد كان يفضل علياً بن أبى طالب على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويقول أبابكر وعمر ، كما أنكر على بعض أصحابه الذين بايعوه ما سمع منهم من طعن على أبى بكر وعمر ، فإذا بالذين بايعوه قد تفرقوا عنه ، فقال لهم زيد : رفضتمونى ، ومن هنا كانت تسميتهم بالرافضة (مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ١٢٩ - ١٣٠) .

ومن مذهب زيد فى الإمامة جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، فقال : كان على بن أبى طالب أفضل الصحابة ، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها ، من تسكين ثائرة الفتنة ، وتطيب قلوب العامة . إلا أن أكثر الزيدية قد مال بعد ذلك عن القول بإمامة المفضول ، وطعن فى الصحابة طعن الإمامية (الملل والنحل ، على هامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢٠٨ و ص ٢١١) .

ولكى يتبين الفرق بين مذهب الزيدية وبين مذهب الإمامية ، يحسن أن نقف عند مقالة فرقتين من فرق الزيدية ، وهما الجارودية والسليمانية أو الجريرية : فالجارودية ، وهم أصحاب أبي الجارود ، ذهبوا إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي عليه السلام بالوصف دون التسمية ، وأن الإمام بعد النبي هو علي ، وأن الناس قصرُوا حيث لم يتعرفوا بالوصف ، ولم يطلبوا الموصوف ، وإنما نصبوا أبا بكر باختيارهم ، فكفروا بذلك (الملل والنحل ، على هامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢١١ — ٢١٢) . والسليمانية هم أصحاب سليمان بن جرير ، وقد كان يقول بأن الإمامة شوري فيما بين الخلق ، وبأنها تصح في المفضول مع وجود الأفضل ، كما أثبت إمامة أبي بكر وعمر حقا باختيار الأمة حقا اجتهدا ؛ ولعله كان يقول إن الأمة أخطأت في البيعة لهما مع وجود علي خطأ لا يبلغ درجة الفسق ، وإنما هو خطأ اجتهدا (نفس المرجع : ص ٢١٤) .

ويختلف الإمامية عن الجارودية والسليمانية من الزيدية في أنهم قالوا بإمامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا وقينا صادقا من غير تعرض بالوصف ، بل إشارة إليه بالعين (نفس المرجع : ص ٢١٨ — ٢١٩) . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال مع الأشعرى إن الرافضة الإمامية قد سموا كذلك لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر ، وأنهم مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنهم أبطلوا الاجتهاد في الأحكام ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس (مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٨٧ — ٨٨) .

فالجارودية من الزيدية قالوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على علي عليه السلام بالوصف دون التسمية ؛ والإمامية قالوا بأن الإمام بعد رسول الله هو

على بن أبي طالب ، وأن النبي قد نص عليه نصا ظاهرا يقينيا ، وعينه تعيينا صريحا دون أن يعرض بوصفه .

وسليمان بن جرير رأس السليمانية من الزيدية كان يرى أن الإمامة شورى فيما بين الخلق ، وأنها تصح في المفضول مع وجود الأفضل ، أي أنه لا نص على الإمام ولا تعيين له أو إشارة إليه بالاسم أو بالوصف ؛ والإمامية يرون أن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأن الإمام لا يصح أن يكون إلا أفضل الناس .

فإذا بان هذا الفرق بين الزيدية والإمامية ، فقد بان معه إذن لم كان ابن سينا عند صاحب (توفيق التطبيق) من الإمامية ولم يسكن من الزيدية ؛ و بان معه أيضا لم كانت نسبة ابن سينا إلى الزيدية في نظر المؤلف جهالة من قبل الذين ينسبونه على هذا الوجه ، فهم بهذا إنما يجهلون الفرق بين المذهبين ، ولا يتبينون الخلاف بين المقاتلين .

وجماع القول في كل ما تقدم أن ابن سينا ليس عند صاحب (توفيق التطبيق) من الكفرة ، ولا من أهل السنة ، ولا من الزيدية ، وإنما هو من الإمامية ، ومن الإمامية الاثني عشرية بنوع خاص .

ص ٤ س ٢ — ٤ .

« فحينئذ ليت شعري لم صار هذا من الكافرين ، وهؤلاء من المسلمين ! فلا يقولون بما لا يعلمون إلا تقليدا للأشاعرة الذين ينسكرون جميع قواعد الحكمة من العلية والمعلولية ، وال لزوم والوجوب ، وغيرها من الأصول الحققة البرهانية . »

يدافع المؤلف هنا عن ابن سينا ضد الذين ينسبونه إلى الكفر ، ويرى في موقفهم هذا ضربا من التناقض ، فضلا عما فيه من تقليد للأشاعرة في إنكار العلية والمعلولية وما إليهما ، وذلك مع اعترافهم بأن ابن سينا إنما كان من أبناء المسلمين ، ولم يترك

دين آياته ابتغاء عرض الدنيا (ص ٣ س ١٨ - ص ٤ س ٢ من متن توفيق التطبيق) .

أما ما يقلد فيه هؤلاء المكفرون لابن سينا الأشاعرة من مذهب الأشاعرة في إنكار جميع قواعد الحكمة ، فلعله يتبين في وضوح وجلاء إذا وقفنا مع الأشعري ومع غيره من أهل السنة عند بعض مقالاتهم في الإحداث والإيجاد والخلق وما إلى ذلك مما يتبين من خلاله حقيقة مذهبهم في العلية :

فأبوا الحسن الأشعري يذهب إلى أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث : لأن جهة الحدوث قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض : فلو أثرت في قضية الحدوث ، لأثرت في قضية حدوث كل محدث ، حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فتؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة ؛ غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أَرَادَ العبد ، وسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته (الملل والنحل ، على هامش الفصل : ١ ، ص ١٢٥) .

على أن القاضى أبا بكر الباقلانى قد تخطى عن هذا القدر قليلا ، فأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة ، وأثرها في الحالة الخاصة ، وهى جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، وتلك الجهة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب (نفس المرجع : ص ١٢٥ و ١٢٧) .

ويذهب إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى إلى ما هو أبعد من هذا ، وذلك إذ يرى أن نفي القدرة والاستطاعة مما يأباه العقل والحس : فإن إثبات القدرة التى لا أثر لها بوجه ، إنما هو عنده كنفى القدرة أصلا ؛ وكذلك إثبات تأثير في حالة لا تعقل ،

هو عنده كنفى التأثير ، خصوصاً وأن الأحوال - على أصل الأشاعرة - لا توصف بالوجود والعدم . فإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات الجوينى نفسه ، أن الخلق يشعر باستقلال الإنسان فى القدرة على الإيجاد من عدم ، والواقع أن الإنسان يحس من نفسه عدم الاستقلال كما يحس من نفسه الاقتدار ؛ وإذن فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة ، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر ، ونسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة ، وهكذا يستند سبب إلى سبب ، حتى تنتهى سلسلة الأسباب إلى مسبب الأسباب ، وهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، والمستغنى على الإطلاق (نفس المرجع : ص ١٢٧ - ١٢٨) . وقد أجمل الجوينى مذهبه فى العلية فى قوله وهذا نصه : « فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها أصلاً ؛ وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر فى متعلقها ، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه ، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر فى متعلقها » (الجوينى : الإرشاد ، القاهرة ١٦٣٩ هـ = ١٩٥٠ م ، ص ٢١٠) .

على أن الغزالى قد أفاض بعد ذلك فى إنكار العلية وزوم المعلول عن العلة بالمعنى الذى يفهمه الفلاسفة ، إضافة لا نجد لها نظيراً عند من سبقه من الأشاعرة ، وذلك حيث يظهرنا فى كتابه (تهافت الفلاسفة) على بطلان حكم الفلاسفة بأن الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات هو اقتران تلازم بالضرورة ، إذ ليس فى المقدور ولا فى الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب (تهافت الفلاسفة ، نشرة الأب بويج ، بيروت ١٩٢٧ : ص ٢٧٠ - ٢٧١) . فعند الغزالى أن الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً ؛ بل إن كل شيئين ، ليس هذا ذلك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن

لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر : فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر . وعنده أيضا أن كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، إنما يقع اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، إذ يخلقها الله على التساوق ، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل ، وخلق الموت دون حز الرقبة ، وإدامة الحياة مع حز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد جوز الغزالي وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون الاحتراق ، كما جوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقات النار ، على حين أن الفلاسفة يشكرون جواز ذلك (نفس المرجع : ص ٢٧٧ — ٢٧٨) . وهذا يعني بعبارة أخرى من عبارات الغزالي نفسه أن الممكنات ليست أمورا واجبة ، وإنما هي يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، وأن استمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه (نفس المرجع : ص ٢٨٥) .

فإذا كان ذلك هو ما يذهب إليه الأشاعرة في إنكار العلية وال لزوم والوجوب ، وأنكروا فيه على الفلاسفة مذاهبهم ، وانتهوا منه ومن غيره من الأصول الفلسفية والقواعد البرهانية إلى تكفير الفلاسفة وإبطال مذاهبهم ، فقد بان إذن ما الذي يعنيه مؤلفنا بقوله إن الذين يعدون أنفسهم من المسلمين ، ويعدون ابن سينا من الكافرين ، إنما يفعلون هذا تقليدا للأشاعرة ، ويصدرون فيه عن قول بما لا يطمون . وإنما ذكرنا الأشعري والباقلاني والجويني والغزالي ، وألحنا إلى مذهب كل منهم في إنكار العلية وال لزوم والوجوب ، بيانا لما عسى أن يكون مؤلفنا قد قصد إليه من نعيه على مكفري ابن سينا ، ونعتهم بأنهم مقلدون للأشاعرة : فلهذا يعني بهؤلاء الذين قلدوا

الأشاعرة الغزالي ومن ذهب مذهبه ، أو تأثر طريقتهم ، وانتهى إلى مثل ما انتهى إليه من إبطال لمذاهب الفلاسفة ، وتجريح لمعتقداتهم . ولعل فيما سيأتي بعد ذلك من كلام المؤلف ، وسنعلق عليه في التعليق التالي ، ما يكشف عن حقيقة ما يعنيه من هذا كله .

ص ٤ س ٤ — ١١ .

« وما قالوا في التهافتات من المزخرفات يدل صريحا على عدم إدراك كلام الحكماء والاطلاع بمرامهم ؛ وما نسبوا إليهم من عدم العلم بالجزئيات توهم ، وإنكار الحشر الجسماني افتراء ، والقول بقدم العالم اشتباه ، لأن للقدم في اصطلاحهم معاني كثيرة إلى قوله : والمقلدون للأشاعرة لا يشعرون بحيث يظنون أن ما يقولون به نصرة للدين ، ولا يعلمون أنه عداوة له ، ومضرة عليه ، فيقولون بما لا يعلمون » .

واضح هنا أن المؤلف إنما يعنى الغزالي وغير الغزالي من الذين لم يفهموا كلام الفلاسفة حق فهمه ، ولم يعلموا على حقيقة مقاصدهم ، وليس أدل على ذلك من ذكره للفظ « التهافتات » من ناحية ، وذكره للمسائل الثلاث التي نسبها المقلدون للأشاعرة إلى الفلاسفة من ناحية أخرى : فالغزالي هو المعنى بهذا الكلام بصفة خاصة ، لاسيما أنه قد أفرد كتابه (تهافت الفلاسفة) لدراسة هذه المسائل الثلاث ، وليبان عوار مذاهب الفلاسفة فيها ، ولإثبات أنهم بما ذهبوا فيها من مذاهب إنما كانوا من الكافرين الخارجين عن ملة الإسلام . وحسبنا أن ثبت هنا ما حتم به الغزالي تهافته ، فهو على رأيه في الفلاسفة أدل ، وفي الملامة بينه وبين ما يعنيه الجيلاني هنا أنهم قال الغزالي : « فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بكفرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل : أحداها مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة ؛ والثانية قولهم : إن الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ؛ والثالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها . فهذه المسائل

الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء ، وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا للجماهير الخلق وتفهما ، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقدده أحد من فرقي المسلمين . » (تهافت الفلاسفة : ص ٣٧٦) .

على أن الجيلاني قد رأى أن يدفع تهمة الكفر عن الفلاسفة بصفة عامة ، وكأنه أراد أن يدفعها عن ابن سينا بصفة خاصة ، وذلك إذ رأى أن ما ينسب إلى الفلاسفة من قول بعدم علم الله بالجزئيات إنما هو توهم ، وأن إنكار الحشر الجسماني إنما هو افتراء ، وأن القول بقدم العالم إنما هو اشتباه ، لأن للقدم عند الفلاسفة معاني كثيرة... الخ ، الخ .

والتأمل في دفاع الجيلاني عن الفلاسفة بصفة عامة ، وعن ابن سينا بصفة خاصة ، يلاحظ أنه يكاد يصطنع هنا عين الحجج التي اصطنعها ابن رشد دحضا لهجمات الفريزي على القائلين بهذه المسائل الثلاث المشار إليها آنفا : فالجيلاني يرى أن القول بعدم علم الله بالجزئيات توهم ، وابن رشد يرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون بأن الله تقديس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لاهلنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بمحدثه ، ومتغير بتغيره ؛ وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الوجود ؛ وأن من شبه العلمين أحدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات التقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل (فصل المقال ، فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ، القاهرة : ص ١١) . والجيلاني يرى أن نسبة إنكار الحشر الجسماني إلى الحكماء افتراء ، وهو عنده افتراء على ابن سينا بنوع خاص ، لأنه لم ينكر الحشر بالاجساد ، وإنما هو على العكس من هذا قد قال به وأثبتته على نحو ما وردت به الشريعة ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في ص ١٠٤-١٠٥ من هذه التعليقات ؛ والجيلاني هنا إنما يذهب

مذهب ابن رشد في أن من لا يفكر الحشر ، بل يعترف به ويقر بوجوده ، فلا يمكن أن يكون كافرا ؛ ولا كذلك حكم من يؤول وجود الحشر : فهو إذا اعترف بالوجود ، وتأول فيه نحو من أنحاء التأويل ، أي التأويل في صفة المعاد لافي وجوده ، وكان مصيبا في تأويله ، كان مشكورا ، أما إذا كان مخطئا في هذا التأويل ، فإنه يكون معذورا (نفس المرجع : ص ١٧) . والجيلاني يرى أن في القول بقدم العالم اشتباها ، لأن للقدم في اصطلاح الحكماء معاني كثيرة ، واحد منها يختص بالواجب ، وابن رشد يرى أن القدم والحدوث في إطلاقهما على العالم ، إنما يطلقان بمعانٍ متفاوتة : فمن غلب على العالم ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث ، سماه قديما ؛ ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثا ؛ وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا ؛ والمذاهب في العالم ليست تتابع كل القواعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر (نفس المرجع : ص ١٣) .

على أن مؤلف توفيق التطبيق يشير في (ص ٤٧ - ٩) من متن رسالته إلى أن له كلاما مفصلا في شرح معاني القدم على اصطلاح الحكماء ، وأن واحدا من هذه المعاني يختص بالواجب ، وأن انتساب غير الواجب لغير الواجب لا ينافي الشرعية عند أولى النهى ، وأن هذا الكلام المفصل في هذا المعنى قد ضمنه حاشية له على (الإشارات) (الشفاء) . وقد التمت هذه الحاشية في مظانها فلم أعثر عليها ، ولا على إشارة إليها . ومهما يكن من شيء ، فإن حديث المؤلف عن نفسه بأن له حاشية على (الإشارات) (الشفاء) ، إن صح ، أمكن أن يستدل منه على أنه كان مشتغلا بابن سينا ، وعاكفا على دراسة مذهبه ، والتماس معانيه ، والفحص عن أغراضه وخوافيه ، وأنه التمس هذا كله في أهم مؤلفاته وأشملها لمذهبه ، وهما كتابا (الإشارات) و (الشفاء) : فقد كتب ابن سينا كثيرا ، وخلف طائفة صالحة من الكتب الطوال والرسائل القصار ؛ وجمع في بعض هذه

الكتب والرسائل بين موضوعات شتى ومسائل عدة تندرج تحت أقسام الفلسفة النظرية والعملية المختلفة، على حين أفرد بعضها الآخر لدراسة مسائل معينة وموضوعات محددة، سواء ما كان من هذه الموضوعات وتلك المسائل متعلقا بأبواب المنطق أو بأبواب الحكمتين النظرية والعملية. و(الشفاء) و(الإشارات) من أهم مؤلفات ابن سينا، وأشملها لنواحي فلسفته المتعددة، وأدلى على مذاهبه في مختلف المشكلات المنطقية والإلهية والطبيعية والأخلاقية والاجتماعية والتصوفية.

وليس أدل على ما لكتاب (الإشارات والتنبيهات) من قيمة فلسفية كبرى مما يعرفه به حاجي خليفة، وذلك إذ يقول: إنه كتاب صغير الحجم، كثير العلم، مستصعب على الفهم، منطوق على كلام أولى الألباب، مبین للنكت العجيبة والفوائد الغريبة التي خلت عنها أكثر المبسوطات؛ أورد المنطق في عشرة أنماط، والحكمة في عشرة أنماط (كشف الظنون، استنبول ١٣٦٠ هـ = ١٩٤١ م : ج ١، ص ٩٤).

وقد أبان ابن أبي أصيبعة عن منزلة (الإشارات والتنبيهات) بين مصنفات ابن سينا الأخرى، فقال: إن الإشارات والتنبيهات هي آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة وأجوده، وإنه كان يضمن بها (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المطبعة الوهبية ١٢٩٩ هـ — ١٣٠٠ هـ : ج ٢، ص ١٩).

وعنى (الإشارات والتنبيهات) شروح وحواش كثيرة، ذكرها كل من حاجي خليفة (كشف الظنون : ج ١، ص ٩٤ - ٩٥)، والأب جورج شحاته قنواقي (مؤلفات ابن سينا، دار المعارف بمصر ١٩٥٠ م : ص ٤ ١٢).

على أن أهم مؤلفات ابن سينا في المنطق والحكمة بوجه عام، وأجمعها لنواحي مذهبه في الطبيعيات والإلهيات بوجه خاص، هو كتاب (الشفاء). ويشتمل هذا الكتاب على أقسام أربعة هي: المنطق، والطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات.

ويندرج تحت كل من هذه الأقسام فنون ومقالات وفصول .

وعلى كتاب (الشفاء) شروح وحواش عدة ، بعضها مطبوع ، وبعضها الآخر ما يزال مخطوطا ؛ وقد ذكر بعض هذه الشروح والحواشي كل من حاجي خليفة (كشف الظنون : ج ٢ ، ص ١٠٥٥) ، والأب جورج شحاته قنوائى (مؤلفات ابن سينا : ص ٧٨ - ٧٩) ، والأستاذ فؤاد سيد (ابن سينا ، مؤلفاته وشروحها المحفوظة بدار الكتب المصرية ، صدر بمناسبة مرور ألف عام على مولده ، مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٠ هـ = ١٩٥٠ م ، ص ٨) .

وقد عمد مؤلف (توفيق التطبيق) إلى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من الفن الثالث عشر في الإلهيات من كتاب (الشفاء) ، فأوسعها شرحاً وتأويلا على طريقته في التأويل وتخريج المعاني بحيث تكون ملائمة لمذهب الإمامية الذين يريد أن يجعل ابن سينا واحداً منهم ؛ ولعله في كثير مما أول من ألفاظ ابن سينا وعباراته ، لم يكن موقفاً بقدر ما كان متعسفا ومحملا مذهب الشيخ الرئيس كثيرا من المعاني الإمامية التي إن احتملها هذا المذهب من وجه في بعض المواطن ، فهو لا يحتملها من أكثر الوجوه وفي أغلب المواطن .

ومهما يكن من شيء ، فقد كان مؤلف (توفيق التطبيق) مشتغلا بابن سينا ومؤلفاته وفلسفته ، وكانت له على أهم هذه المؤلفات حاشية هي التي وضعها على (الإشارات) و(الشفاء) ، والتي أشار إليها في سياق ما نحن بصدد التعليق عليه من كلامه هنا . على أن واحدا من الذين عنوا بإحصاء مؤلفات ابن سينا ، واستقصاء ما وضع عليها من الشروح والحواشي ، لم يذكر تصريحاً أو تلميحا شيئا يفيد أن بين هذه الحواشي وتلك الشروح حاشية على (الإشارات) و(الشفاء) مؤلف اسمه علي بن فضل الله

الجيلاني وهو مؤلف (توفيق التطبيق) . ومع ذلك فقد ذكر الأب قنواي فيما ذكر من الحواشي على (الشفاء) ، حاشية لمؤلف مجهول ، كما ورد في النشرة التي أصدرتها دار الكتب المصرية عن مؤلفات ابن سينا وشروحها ، ذكر حاشية على (الإشارات والتنبيهات) لم يعلم مؤلفها ؛ ومن يدرى فعلل هذه الحاشية على (الإشارات) ، والحاشية الأخرى على (الشفاء) ، هما الحاشيتان اللتان عناهما مؤلف توفيق التطبيق فيما أورد من إشارة إلى أن له حاشية على (الإشارات) و (الشفاء) هي التي فصل فيها القول في معنى القدم على اصطلاح الحكماء .

ص ٤ س ١٩ - ٢١ .

« إن أردت أن تشرب كأسا من الرحيق ، وجرة من التحقيق ، فاشرع أولا بهذيب الأخلاق ، واقلع عن باطنك أفواف النفاق » .

يعبر المؤلف هنا تعبيرا صوفيا ، وهو كثيرا ما يصطنع ألفاظا وعبارات من قبيل ألفاظ الصوفية وعباراتهم التي يدعون فيها إلى تصفية القلب وتنقية النفس ، والتخلي عن الأخلاق المذمومة ، والتخلي بالأخلاق الحمودة ، إلى غير ذلك من الرياضات والمجاهدات التي تهيب الإنسان لحياة روحية راقية يتاح له فيها من كمال العلم والعمل ما يكفل له السعادة في الدنيا والأخرى .

والذي يعنينا من عبارة المؤلف التي نعلق عليها هنا ، هو قوله : « ... واقلع عن باطنك أفواف النفاق » : فماذا يعني بأفواف النفاق هذه ؟

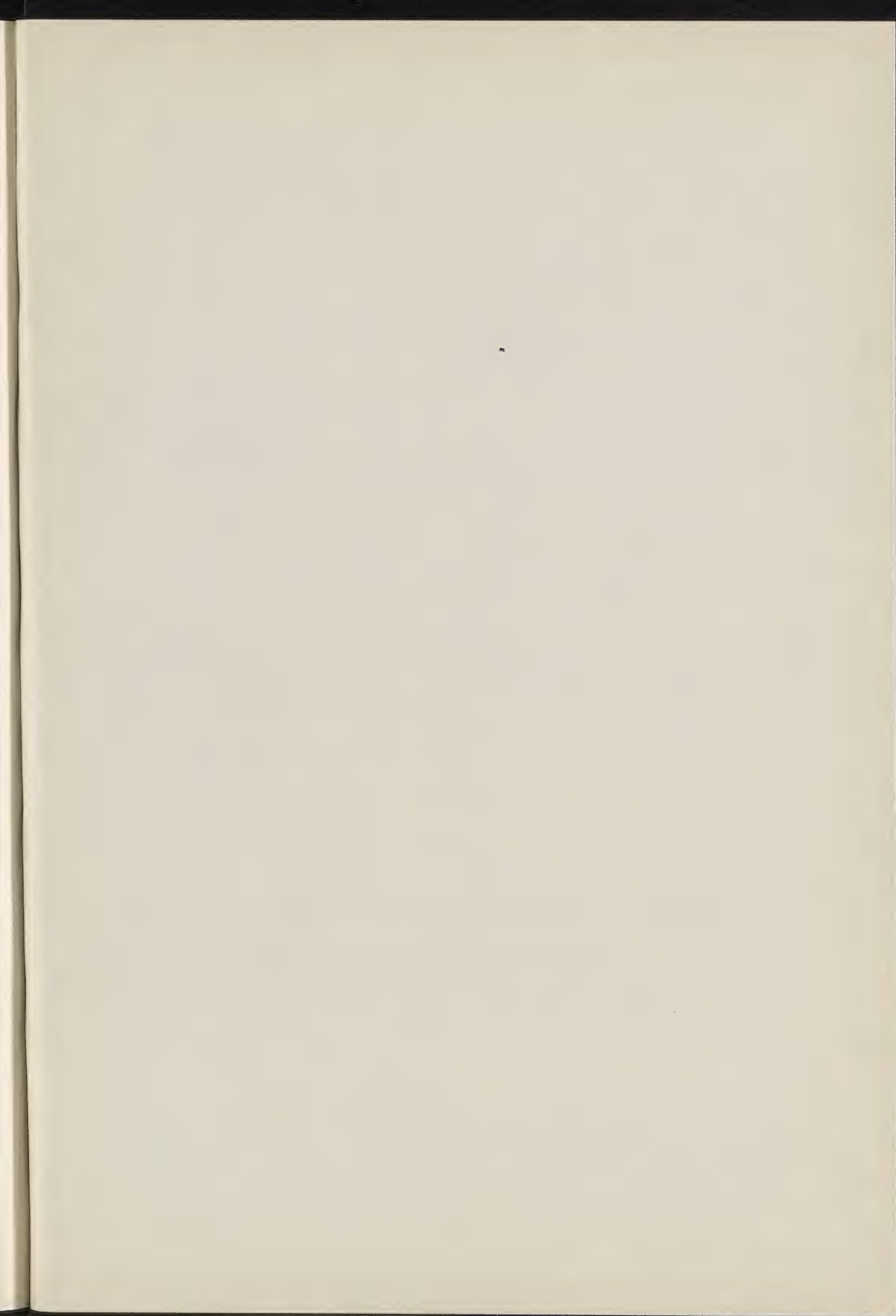
الحق أن لفظة « أفواف » وردت في نسخة ط مرسومة « فواق » ؛ وهي

بقراءتها على هذا الرسم لا تؤدي معنى يتسق مع باقي ألفاظ العبارة ؛ ولهذا رجحت أن تكون كتابتها على هذا الوجه خطأ من الناسخ ، وأن تصويبها هو في أن تقرأ « أفواف » . والذي رجح عندي قراءتها على هذا الوجه الأخير هو المعنى الذي تؤديه لفظة « أفواف » ، فهو إلى المعنى الذي يريده المؤلف أقرب ، وعلى الفكرة التي يرمى إلى التعبير عنها أدل . ويستدل على هذا بما ورد في معاجم اللغة من معاني « أفواف » :

فقد ورد في (القاموس المحيط) أن « الفوف » بضم الفاء ، هو القشرة التي تكون على حبة القلب ، والنواة دون لحمه التمر ، وأن كل قشر فوف وفوفة ، وهو أيضا ضرب من برود الين . وقد ورد أيضا في (لسان العرب) أن « الفوف » ضرب من برود الين ، وفي حديث عثمان : خرج وعليه حلة أفواف ، وأن الأفواف جمع فوف وهو القطن ، وأن الفوف ثياب رفاق من ثياب الين .

فإذا كان ذلك كذلك ، فقد رجح عندي أن ناسخ نسخة ط قد أسقط الألف الأولى من لفظة « أفواف » ، وحوار فاءها الأخيرة إلى قاف ، فاستحالت اللفظة معه إلى « فواق » . وإذا كان الفوف هو القشرة التي تكون على حبة القلب ، كان معنى العبارة هو أن يقلع عن باطنك قشر النفاق . وإذا كانت الأفواف عبارة عن ثياب رفاق ، كان معنى العبارة هو أن يقلع عن باطنك ثياب النفاق الرقق . وهذا كله ينتهي بنا إلى أن ما يعنيه مؤلفنا بدعوته إلى أن يقلع الإنسان عن باطنه أفواف النفاق ، إنما هو أن من أراد أن يتحقق بالعالم الحق الذي لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، وأن يعرف الحقيقة اليتيمية التي لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، فعليه أن يظهر باطنه من غواشي النفاق ، وأن يقلع عن قلبه قشره الذي يحجب عنه الحقيقة ، وأن يخلع عنه أثواب النفاق التي تحول بين القلب وبين إدراك الحق .

التعليقات على المقالة الاولى



المقالة الأولى

في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية

ص ٩ — ١٠

يتناول المؤلف في هذه المقالة الأولى من رسالته مسائل هي أدخل ما تكون في أبواب المنطق والميتافيزيقا ، أو هي حظ مشترك بين المنطق وعلم الكلام والعلم الإلهي : فهو قد عرض في الفصل الأول لوجود الواجب وما يتصل به من حديث عن الممكن والممتنع والضروري ؛ وعرض في الفصل الثاني لبرهان التوحيد ، أو لإثبات وحدانية واجب الوجود من ناحية ، ولعينية صفاته ، أي أن صفاته عين ذاته من ناحية أخرى . وقد يعترض معترض فيتساءل : ما شأن هذه المسائل في رسالة موضوعها الرئيسي هو التوفيق بين مذهب الإمامية وبين مذهب ابن سينا في الإمامة ، وغايتها الأولى والأخيرة إثبات أن الشيخ الرئيس كان من الإمامية ؛ ومن الإمامية الاثني عشرية بنوع خاص ؟ وقد يكون لهذا الاعتراض وجهته لا سيما إذا لاحظنا أن إحدى النسختين اللتين عولنا عليهما في تحقيق هذه الرسالة ونشرها ، وأعني بها نسخة ع قد أسقطت هذه المقالة الأولى إسقاطا تاما ، وجعلت من الرسالة كلها نسقا واحدا له موضوع بعينه أو غرض بعينه ، هو أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية في مسألة الإمامة ، ويخالف المخالف كله في هذا المرام ؛ وهذا من شأنه أن يرجح أن المقالة الأولى قد أقحمت على الرسالة إقحاما ، أو هي على أقل تقدير قد أضيفت إليها مع أنها ليست من موضوعها الرئيسي في شيء ، أو أن صلتها بهذا الموضوع الرئيسي صلة ثانوية .

على أن المتأمل في هذه الرسالة ، والمتصفح لموضوعاتها المختلفة ، لا سيما موضوعات المقالة الثانية التي تتصل بالعصمة وضرورة وجودها في الإمام ، وبالمعصوم وضرورة وجوده لانتظام أحوال الناس في معاشهم ومعادهم ، وبوجوب وجود المعصوم عن الله أو على الله ، وبسلسلة مراتب الموجودات بصفة عامة ، ومراتب الإنسان بصفة خاصة ، لا يلبث من تصفحه وتأمله أن يستكشف أن وجود هذه المقالة الأولى أمر لازم ، وأن موضوعاتها التي عرضت لها من وجود ووجوب وضرورة وإمكان وامتناع ووحدانية وعينية لصنات الواحد ، كل أولئك إنما هو من المقالة الثانية بمثابة المقدمة أو التمهيد الذي يكشف فيه المؤلف عن بعض المعاني التي تدخل في حساب الإبانة عن كثير من المسائل التي هي مدار البحث في الرسالة كلها .

ولكي يتبين وجه الصلة بين المقالتين ، يحسن أن نورد على سبيل المثال بعض ما يظهرنا فيه المؤلف على أن مقالته الأولى على إنجازها إنما هي مما يعين على فهم أمور لها خطرهما في المقالة الثانية من الناحية الفلسفية ، فضلا عما لها من قيمة سواء في مذهب الإمامية أو في مذهب ابن سينا في الإمامة : فهو يظهرنا مثلا على ضرورة وجود المعصوم ، أو وجوب وجوده عن الله ، فيقول : « فيجب أن يكون معصوما عن كلها بما لا يخفى عن أولى النهى ، لأنه حاكم منصوب عن ربه على خلقه ، والمنصوب عن الرب الحكيم لا يجوز أن يكون جزافا ، بل وجب أن يكون لذاته مستحقا وكاملا باستعداداته الذي لا يوجد في عصره على غيره ، وإلا فلا يكون هو أولى به من غيره . » (توفيق التطبيق : ص ٢٥ ، س ١٧ - ٢٠) ؛ ويقول أيضا بعد مقدمات طويلة انتهى منها إلى النتيجة التي يعبر عنها في هذا القول : « فثبت أنه لو لم يكن المعصوم وكلامه بين الناس ، لم يحصل اليقين للناس ، ولا يسلم الناس عن شر الخناس الذي يؤمسون في صدور الناس ، من الجنة والناس ، فلا استعناء لهم عن وجود المعصوم أصلا ، فلا

بد من وجوده فيما بينهم أبدا » (توفيق التطبيق : ص ٢٩ ، س ١ - ٣)

وإذا كان الكلام في الإمامة يقتضى الكلام في النبوة ، وكان الإمام مستخلفا عن النبي ، وكان النبي مستخلفا عن الله ، فلا بد إذن من أن يقدم المؤلف بين يدي موضوع رسالته الرئيسى بمقدمات يتبين منها معنى واجب الوجود الذى هو الله ، ومعنى الوجوب لذاته ، والوجوب عنه وعليه ، ومعنى الممكن ، ومعنى الممتنع ، حتى يتبين أن وجود المعصوم المنصوب عن النبي واجب عن الله ، ويمكن بين الناس ، وأن العصمة واجبة فيه ، وأن العصيان ممتنع عليه .

وهكذا نتبين أن إسقاط المقالة الأولى من نسخة ع لم يكن طبيعيا ، وأن إيرادها فى نسخة ط لم يكن إقحاما لها على الرسالة ، أو وضعها لها فى غير موضعها منها .

الفصل الأول

في وجود الواجب

ص ٩

ص ٩ ، س ٥ — ١٤ .

الواجب والممكن والممتنع :

هذه هي المعاني الفلسفية الثلاثة التي يدور عليها كلام المؤلف في هذا الفصل .
وإنه في حديثه عنها إنما يتحدث على نحو ما يتحدث الفلاسفة بصفة عامة ، وابن سينا بصفة خاصة . ولعل ما يعرض له المؤلف هنا في كثير من الإيجاز والإجمال ، قد عرض له ابن سينا في أكثر كتبه المنطقية والإلهية في كثير من الإسهاب والتفصيل ، حتى ليخيل إلينا أن مؤلف (توفيق التطبيق) ، وهو ما هو من محاولة التوفيق بين ابن سينا والإمامية ، أراد أن يكون حريصا على إيراد مقدماته في هذا الباب من كلام ابن سينا نفسه . وليس أدل على ذلك من أن ما يورده مؤلفنا في هذا الفصل من المصطلحات الفلسفية التي تدور على الوجود والوجوب والصلاحية للوجود وضرورة الوجود وإمكانه وامتناعه ، يمكن أن يرد إلى أصله في مؤلفات ابن سينا المنطقية والفلسفية ، وأن تتضح معانيه في ضوء ما اشتملت عليه هذه المؤلفات . ويكفي أن ثبت هنا بعض ما أورده ابن سينا في هذا الباب ، ويمكن أن يرد إليه كلام مؤلف هذه الرسالة :

(١) فابن سينا يقرر أن بين الواجب والممتنع غاية الخلاف مع اتفاقهما في معنى

الضرورة : فالواجب ضروري في الوجود ، والممتنع ضروري في العدم ، وإننا إذا

تكلّمنا عن الضرورى أمكن أن ننقل البيان بعينه إلى كل واحد منهما
(النجاة : القاهرة ، ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م ، ص ٢٠) .

(٢) والواجب الوجود - كما يعرفه ابن سينا - هو الموجود الذى متى فرض
غير موجود ، عرض منه محال . والممكن الوجود - كما يعرفه الشيخ الرئيس أيضا -
هو الذى متى فرض غير موجود ، أو موجودا ، لم يعرض منه محال . وعنده أن
الواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، وأن الممكن الوجود هو الذى لا ضرورة
فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه (النجاة : ص ٢٢٤ - ٢٢٥) .

(٣) وكل واجب الوجود بغيره ، فهو ممكن الوجود بذاته ؛ وهذا ينعكس :
فيكون كل ممكن الوجود بذاته ، إن حصل وجوده ، كان واجب الوجود بغيره ،
لأنه لا يخلو إما أن يصح له وجود بالفعل ، وإما أن لا يصح له وجود بالفعل ، ومحال
أن لا يصح له وجود بالفعل ، وإلا كان ممتنع الوجود ، فبقى أن يصح له وجود
بالفعل ؛ فحينئذ إما أن يجب وجوده ، وإما أن لا يجب وجوده ، وما لم يجب وجوده
فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ، ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة
الأولى ، لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود ، والآن هو بحاله كما كان
(النجاة : ص ٢٢٦) .

(٤) على أن السهروردى المقتول قد حلل العلاقة بين الوجود والعدم من
ناحية ، وبين الواجب والممكن والممتنع من ناحية أخرى ، تحليلًا من شأنه أن يعين
على فهم هذه المشكلة الفلسفية على وجه أدق وأعمق : فهو يرى أن الممكن هو
الذى ليس بضرورى الوجود والعدم ، وأنه ليس بعمدى ، فإنه يجتمع مع الوجود
والماهيات ، فلا يكون عدمها وسلبها ، وليس عدم الواجب ، فيكون الممتنع أيضا

عدمه : فلشيء عدمان ، وذلك محال ، بل اعتبار عقلي وجودي ، والممتنع سلبيهما
(مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حيش السهروردي ،
عنى بتصحيحه هـ . كوربان ، المجلد الأول ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٥٥ م :
التلويحات ص ٣١ ، ف ٢٢) .

(٥) ولعل فيما يذكره السهروردي عن الوجود ، وأنه وجودان : وجود
بالفعل ، ووجود بالقوة ، وأن الأول ما هو حاصل والثاني ما هو غير حاصل ، ولكن
له استعداد الحصول ، لعل في هذا كله ما يوضح لنا المعنى الذي يعنيه مؤلف هذه
الرسالة بقوله : « إن كل ما يتصور في العقل إما ضروري الوجود باعتباره أنه في
الخارج ، أو ضروري العدم في الخارج ، أو لم يكن ضروري الوجود والعدم في
الخارج ، بل له في حد ذاته في الخارج صلاحية الوجود والعدم » (توفيق التطبيق :
ص ٩ ، س ٥ - ٧) : فكان صاحب (توفيق التطبيق) يعنى بصلاحية الوجود
ما يعنيه السهروردي باستعداد الحصول .

ويزيد السهروردي الأمر تفصيلا فيفرق بين الامكان الذي هو قسم الواجب
والممتنع ، وبين الاستعداد القريب ، ويرى أن الاستعداد القريب فيه ترجيح
ما لوجود الشيء ، بخلاف طبيعة الامكان ، كما يرى أن من الاستعداد ما هو قريب
غاية القرب ، وما هو متوسط ، وما هو بعيد ، وأن الامكان الذي هو قسم ضرورة
الوجود والعدم ليس فيه - من حيث هو - قرب وبعد بالنسبة إلى وقوع الشيء
وعدمه (مجموعة في الحكمة الإلهية : المجلد الأول ، المشارع والمطارات ،
ص ٣٢١ ، ف ٨٠) .

(٦) وللسهروردي بعد هذا كله نقد على التعريفات الشائعة لكل من الواجب

والممكن والممتنع ؛ وهو نقد إن دل على شيء ، فإنما يدل على عمق النظر ودقة الفكر من ناحية ، وعلى أن حكيم الاشراق إنما يعنى بنقده من سبقه من الفلاسفة المشائين بصفة عامة وابن سينا بصفة خاصة من ناحية أخرى (مجموعة في الحكمة الإلهية : المجلد الأول ، المشارع والمطارحات ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ ، ف ٩) .

الفصل الثانى

فى برهان التوحيد وعينية الصفات

ص ١٠

ص ١٠ س ٣ - ٥

إثبات التوحيد :

« إذا أثبتنا واجباً فى الخارج ، ثبت به التوحيد أيضاً : لأن وجوب الوجود عبارة عن أعلى وأشد مراتب الوجود . . . » .

وكما استعان المؤلف فى الفصل الأول ببعض الأفكار السيناوية والسهروردية على الإبانة عما يريد الإبانة عنه من المسائل الفلسفية التى تتصل من قريب أو من بعيد بموضوعه ، فكذلك فعل فى الفصل الثانى إذ تحدث عن برهان التوحيد ، أو إثبات وحدانية واجب الوجود من ناحية ، وعن عينية صفاته ، أو أن صفاته عين ذاته من ناحية أخرى . وقد عرض المؤلف لهاتين المسألتين على طريقته فى الإيجاز ؛

(٩ - توفيق التطبيق)

وما نجده عنده موجزا في هذه المسألة أو تلك ، نجد تفصيله وتحليله على نطاق أوسع عند كل من ابن سينا والسمهروردي المقتول :

فقيا يتعلق ببرهان التوحيد ، أو إثبات وحدانية واجب الوجود ، نلاحظ أن صاحب (توفيق التطبيق) إنما يحمل ما يفصله ابن سينا والسمهروردي المقتول على الوجه التالي :

(١) - فابن سينا يرى أنه لا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد ، ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ؛ ولا يجوز أن يكون شيئان اثنان ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالأخر ، إذ أن واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ، ولا يجوز أن يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالأخر ، حتى يكون (١) واجب الوجود ؛ (ب) لا بذاته ، و (ب) واجب الوجود ؛ (١) لا بذاته ، وجملة ما واجب وجود واحد ، وذلك لأن اعتبارها ذاتين غير اعتبارها مضافتين (النجاة : ص ٢٢٧) .

(٢) - ويرى ابن سينا أيضا أن واجب الوجود واحد من وجوه شتى ، كما أنه تام الوجود ، لأن نوعه له فقط ، فليس من نوعه شيء خارج عنه : فأحد وجوه الواحد أن يكون تاما ، فإن الكثير والزائد لا يكونان واحد ؛ فهو إذن واحد من جهة تمامية وجوده ؛ وهو واحد من جهة أن حده له ؛ وهو واحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ، ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بأجزاء الحد ، وهو واحد من جهة أن لكل شيء وحدة تخصه ، وبها كمال حقيقته الذاتية ؛ وهو واحد من جهة أن مرتبته من الوجود ، وهو وجوب الوجود ، ليس إلا له (النجاة : ص ٢٣٠) .

(٣) - وقد أثبت السمهروردي المقتول وحدانية واجب الوجود على وجه يتفاوت

حظه قريباً وبعداً مما أثبتنا به ابن سينا ، وذلك إذ رأى أنه لو كان في الوجود واجباً ،
لم يمكن الاشتراك بينهما من جميع الوجوه ، إذ لا بد من مميز ؛ ولا الافتراق من جميع
الوجوه ، إذ لا بد من الشركة في وجوب الوجود ؛ فلا بد من اشتراك وافتراق ،
فيلزم إمكان المقسم والمقسم ، وقد فرضنا واجباً هذا محال ؛ وواجب الوجود لا جزء
له من طريق آخر ، فإنه يصير معلولاً فيمكن (مجموعة في الحكمة الإلهية : التلوينات ،
ص ٣٦ ، ف ٢٦) .

ص ١٠ س ٥ - ٨ .

عينية الصفات :

« ويلزم منه أيضاً كون جميع الصفات الحقيقية للبارى عين ذاته » .

وما قيل في برهان التوحيد ، يمكن أن يقال مثله في عينية الصفات : فنحن
إن نجد تعليقا على ما ذكره المؤلف في هذا الصدد خيراً مما ذكره ابن سينا في الفصل
الذي أفردته من (النجاة) لتحقيق وحدانية الأول ، وذلك بإثبات أن علمه لا يخالف
قدرته وإرادته وحياته في المفهوم ، بل ذلك كله واحد ، ولا تتجزأ لإحدى هذه
الصفات ذات الواحد الحق :

(١) فالعلم الذي لواجب الوجود هو بعينه الإرادة التي له ؛ والقدرة التي له هي كون
ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدءاً للكل ، لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدءاً بذاته
لا متوقف على وجود شيء . وهذا يعني بعبارة أخرى من عبارات ابن سينا نفسه أن
واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة للمفهوم لعلمه .

(٢) ويفصل ابن سينا القول في بيان الصفات التي يوصف بها واجب الوجود من

ناحية ، وفي إثبات وحدتها مع ذاته ، أو إثبات أنها عين ذاته من ناحية أخرى (النجاة : ص ٢٤٩ - ٢٥١) ، فيرى أنه لو قيل عن الأول ، أى عن واجب الوجود بذاته ولذاته ، إنه جوهر ، لما عني به إلا أن الصفة الأولى للأول هي أنه إنَّ وموجود وأن الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها يكون للمتعين فيه هذا الوجود مع السلب ، وأنه ليس واحد من هذه الصفات موجبا في ذاته كثرة البتة ، ولا مغايرة .

وإذا قيل عن الأول إنه عقل وعاقِل ومَعْقُول ، لم يعن بالحقيقة إلا هذا الوجود مسلوبا عنه جواز مخالطة المادة وعلاقتها مع اعتبار إضافة ما .

وإذا قيل له أول ، لم يعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل .

وإذا قيل له قادر ، لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذى ذكر .

وإذا قيل له حى ، لم يعن إلا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الإضافة إلى الكل المعقولة أيضا بالقصد الثانى ، إذ الحى هو الإدراك الفعال .

وإذا قيل مريد ، لم يعن إلا كون واجب الوجود ، مع عقليته ، أى سلب المادة عنه ، مبدأ لنظام الخير كله ، وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من إضافة وسلب .

وإذا قيل جواد ، فإنما يعنيه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته .

وإذا قيل خير ، لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا إضافة .

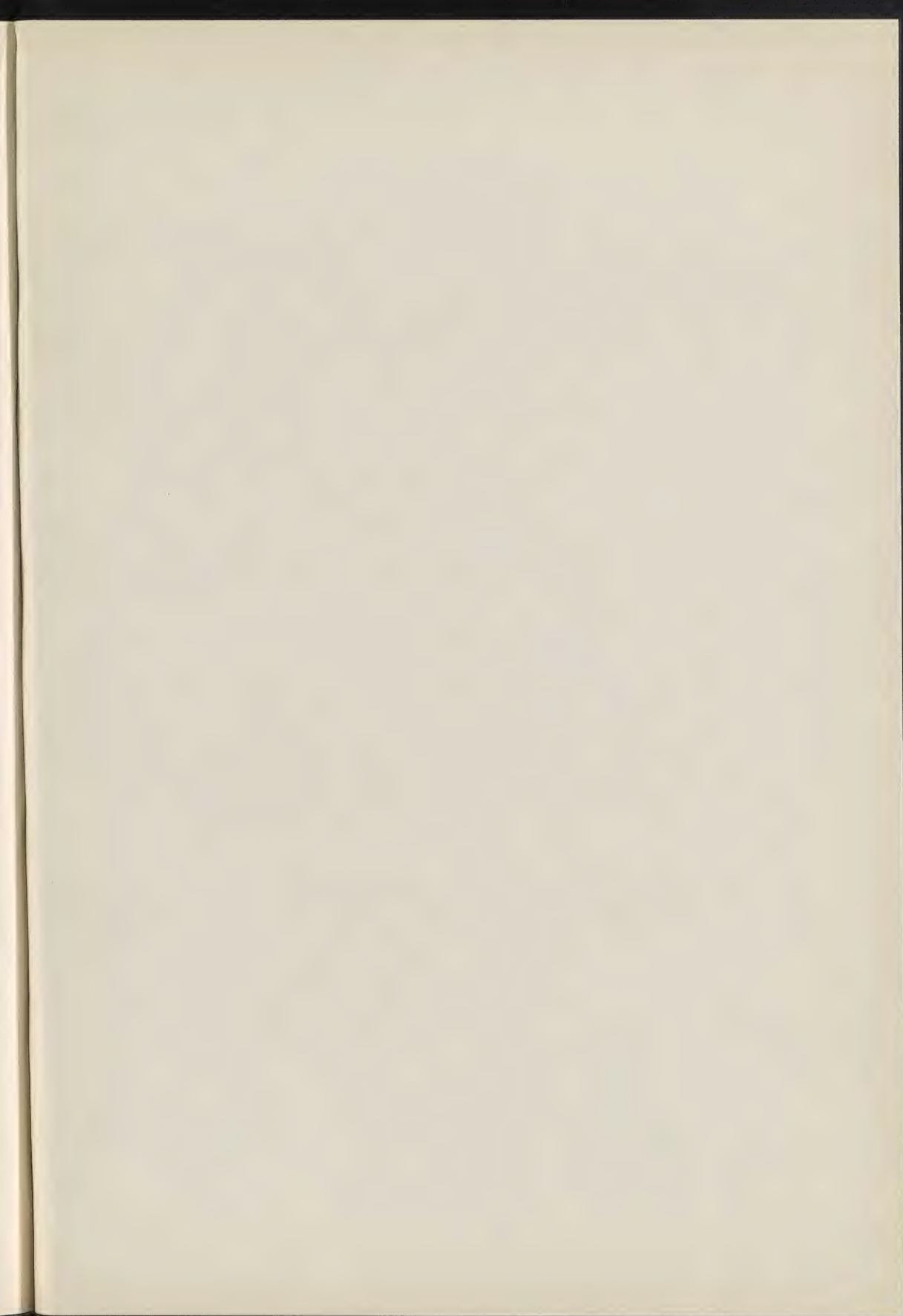
وينتهي الشيخ الرئيس من هذا كله إلى أنه إذا عقلت صفات الأول الحق على هذا الوجه ، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه ، كما ينتهي مؤلف (توفيق التطبيق) إلى أن جميع الصفات الحقيقية للبارى إنما هي عين ذاته ، وأن ما يصدر عنه لذاته بذاته ، يصدر عن غيره مع صفاته ، وإلا كان واجب الوجود ممكنا ، وكان مفتقرا إلى واجب آخر ، وإذن فصفات واجب الوجود هي عين ذاته ، وليست زائدة على ذاته .

(٣) على أن السهروردي المقتول ، وقد كان فاحصا مدققا وناقدا محققا ، قد عرض لوحداية واجب الوجود فأثبت عينية الذات لا عينية الصفات ، فكان بذلك أمعن في إثبات الوحدة وأنى للتعدد والكثرة : فهو ينفى عن واجب الوجود دخوله تحت أية مقولة ، وهذا من شأنه أن ينفى دخول أية صفة عليه . ويتبين هذا في وضوح وجلاء إذا لاحظنا أن السهروردي المقتول قد عمد إلى المقولات فحصرها ، وانتهى من حصرها إلى أن واجب الوجود لا يقع تحت مقولة ، إذا ما من مقولة إلا وشوهد من جزئياتها حادث ، أو مفتقر إلى مميز أو محل ، فيكون ممكنا ، فيمكن جنسه الخاص ، ففي طبيعة جنسه الامكان ، إذا ما يجب لما هيته لا يمكن بسبب ، فجميع المقولات ممكنة مفتقرة إلى واجب لا يقع تحتها فيكون وجودا بحثا غير متكثر ، فيحوج التكثر إلى مميز مؤذن بالامكان (مجموعة في الحكمة الآهية : التلويحات ، ص ٣٩ ، ف ٤٩ . وانظر أيضا : ص ٤٠ ، ف ٣١) .

(٤) وللسهروردي في هذا الباب تفصيلات تدور كلها على أنه لا يجوز أن يكون لواجب الوجود صفة متقرة في ذاته ، إذ الصفة ليست بواجبة الوجود ، والصفات

كلها مفتقرة إلى ما تقوم به ، وكل ما قيامه بأمر ليس هو نفسه فوجوب وجوده متعلق به ، وكل ما يتعلق وجوب وجوده بشيء ليس هو ذاته فهو ممكن في نفسه ، فالصفات كلها كيف كانت ، ممكنة في نفسها ، كيف وقد تبين أن لا واجبين في الوجود !
(مجموعة في الحكمة الإلهية : المشارع والمطارحات ، ص ٣٩٩ ، ف ١٤٣ . وانظر أيضا : ص ٤٠٠ - ٤٠١) .

التعليقات على المقالة الثانية



المقالة الثانية

في أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية في مسألة
الإمامة ويخالف المخالف كله في هذا المرام .

ص ١٣ - ٥٠

(١) تحقيق الكلام في الإمامة

ص ١٣ - ١٤

لما كان موضوع الإمامة هو الموضوع الرئيسى الذى تدور عليه بحوث الإمامية ،
وتفويض فيه كتبهم ، فقد أفرد المؤلف هذه الفقرة الأولى من مقالته الثانية للحديث
عن الإمامة بصفة عامة ، وعن المسائل التى تتصل بها وتتفرع عليها بصفة خاصة :
فهو يعدد هذه المسائل ، ويحصرها فى سبع ، ويقصر كلامه فيما يأتى بعد على مسائل ثلاث
هى : تعريف الإمام ، وأوصاف الإمام ، وتعيين الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم .
وهذه المسائل الثلاث هى مناط البحث فى مذهب الإمامية ، لا سيما ما يتعلق منها
بأوصاف الإمام ، فإنه يجر إلى الحديث فى مسألة العصمة ، وهى من غير شك دعامة
قوية من دعائم مذهب الإمامية ، ناهيك بما يستلزمه البحث فى تعيين الإمام من
عرض لكثير من المسائل الأصلية والفرعية التى تتصل به وتدور حوله ، كالكلام
فى الخبر وأنواعه ، والنص ، والاختيار ، وإبطال النص ، وإثبات الاختيار ، والعدد
الذى تنعقد به الإمامة ، وإمامة الأفضل ، وإمامة المفضل : فكل أولئك وكثير
غيره مسائل لها خطرهما فى مذهب الإمامية ، وفى مذاهب غيرهم من متكلمي أهل
السنة الذين ردوا على الإمامية ، ودحضوا آراءهم ، مستندين إلى النقل تارة ، ومعولنين

على العقل تارة أخرى . ومن هذه المسائل ما سيعرض له مؤلف (توفيق التطبيق)
إجمالاً حيناً ، وتفصيلاً حيناً آخر ، وسنقف معه فيما يأتي من تعليقات عند ما يحتاج
إلى تعليق .

(٢) تعريف الإمامة

ص ١٤ - ١٥

ص ١٤ س ١١ - ١٢

« وأما تعريف الإمامة فاختلف القوم فيه ، واختيارهم أنها رئاسة عامة في أمر
الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم . »

يظهرنا هذا التعريف على أن الإمامة والخلافة مترادفتان ؛ ويتبين هذا في
وضوح وجلاء إذا وقفنا عند معنى كل من الإمامة والخلافة في اللغة وفي الاصطلاح :
(١) فالإمام لغة هو ما أئتم به من رئيس أو غيره ؛ وهو قيم الأمر المصلح له ، والنبي
صلى الله عليه وسلم ، والخليفة ، وقائد الجند ، والدليل ، والهادي (القاموس المحيط :
مادة « أئم ») . والإمام هو المؤتم به إنساناً كان ، يقتدى بقوله أو فعله ، أو كتاباً ،
أو غير ذلك ، محققاً كان أو مبطلاً ، وجمعه أئمة (الراغب الأصفهاني : المفردات في
غريب القرآن ، المطبعة الميمنية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، مادة « أئم ») . وقال بعضهم :
الإمام من يؤتم به ، أى يقتدى ، سواء كان إنساناً يقتدى بقوله وفعله ، ذكرراً كان
أو أنثى ، أو كتاباً ، أو غيرها (كليات أبي البقاء : مادة « الإمام ») .

(٢) والخليفة لغة هو السلطان الأعظم ، وجمعه خلائف وخلفاء ؛ وخلفه خلافة
أى كان خليفته وبقى بعده (القاموس المحيط : مادة « خلف ») . وخلف فلان

فلانا ، قام بالأمر عنه ، إما معه ، وإما بعده ؛ والخلافة ، النيابة عن الغير ، إما نعيمة المنوب عنه ، وإما لموته ، وإما لعجزه ، وإما لتشریف المستخلف ... (المفردات في غريب القرآن : مادة « خلف » ؛ وكليات أبي البقاء : مادة « الخلاف ») .

(٣) والإمامة في الاصطلاح عبارة عن رياسة عامة تتضمن حفظ مصالح العباد في الدارين (كليات أبي البقاء : مادة « الإمام ») .

(٤) وقد ذكر الأستاذ علي عبدالرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م ، ص ٢ — ٣) ، أن الخلافة في لسان المسلمين ، وترادفها الإمامة ، هي « رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم » (عبد السلام في حاشيته على الجوهرية ، ص ٢٤٢) ؛ وأبان الأستاذ الجليل أنه يقرب من ذلك قول البيضاوي المتوفى سنة ٧٩١ هـ : « الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول عليه السلام في إقامة القوانين الشرعية ، وحفظ حوزة الملة ، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة » (مطالع الأنظار على طوابع الأنوار) ؛ وقد أورد الأستاذ قول ابن خلدون الذي وضع به ذلك ، وهذا نصه : « والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي ، في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به » (مقدمة ابن خلدون : ص ١٨٠) .

(٥) فإذا كان ذلك هو معنى الإمامة والخلافة في كل من اللغة والاصطلاح ، فقد تبين إذن أن الخليفة أو الإمام هو الإنسان الذي يقوم مقام النبي صلى الله عليه وسلم في حفظ الدين وسياسة أمور الناس به سواء فيما يتعلق بمعاشهم أو بمعادهم . وإمسا

سمى القائم بهذا الأمر إماما تشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والافتداء به ؛ وسمى خليفة لأنه يخلف النبي في أمته ، فيقال خليفة بإطلاق ، وخليفة رسول الله
(مقدمة ابن خلدون : ص ١٨١) .

ص ١٤ س ١٣ .

« المحقق الطوسي » :

في تاريخ الحياة العقلية والروحية الإسلامية أكثر من واحد من أهل العلم وأرباب الحقائق يعرف باسم « الطوسي » : فهناك مثلا أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي صاحب (كتاب اللمع في التصوف) ؛ وهناك أيضا أبو جعفر محمد ابن الحسن بن علي الطوسي العالم الشيعي الكبير ، وصاحب التصانيف الكثيرة في الفقه والحديث على مذهب الشيعة ؛ وهناك غير هذا وذاك عبد الرحيم بن أبي منصور المعروف بنصير الدين الطوسي الفيلسوف الذي وضع شرحا للإشارات ابن سينا عنوانه (حل مشكلات الإشارات) ، وله في هذا الشرح ردود على فخر الدين الرازي فيما شرح به أو فهم عليه هذا الأخير أقوال الشيخ الرئيس ، مما كان له أثره في حركة التأليف الفلسفية .

والذي يعني هنا من كل هؤلاء الطوسيين ، ويعنيه مؤلف (توفيق التطبيق)
بـ « المحقق الطوسي » ، هو من غير شك العالم الشيعي الكبير أبو جعفر محمد ابن الحسن بن علي الطوسي : ولد في طوس في رمضان سنة ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م ، وتلقى علومه الأولى في وطنه ، ثم قدم من خراسان إلى العراق سنة ٤٠٨ هـ = ١٠١٧ م وهناك في بغداد تخرج الطوسي على علم الشيعة الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادى المتوفى سنة ٤١٣ هـ = ١٠٢٢ م ، وكان تخرجه عليه نحو من خمس سنين ،

ثم استقل من بعده بالإمامة ، فكان علماً للشيعة ، ومناراً للشريعة . وقد صحب الطوسى بعد وفاة الشيخ المقيّد ، السيد المرتضى أبا القاسم عليّاً بن الحسين المتوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م ، وظل في صحبته نحواً من ثلاثة وعشرين عاماً . وبعد وفاة المرتضى قضى الطوسى ببغداد اثنا عشر عاماً حيث عمل على نشر تعاليم الشيعة .

واتهم الطوسى بالنمى على الخلفاء الراشدين الثلاثة الأولين (أبى بكر وعمر وعثمان) فأوغر ذلك صدور خصومه وحساده عليه ، فسعى به هؤلاء الحساد والخصوم لدى الخليفة القائم بأمر الله بن القادر (٤٣٢ - ٤٦٧ هـ = ١٠٣١ - ١٠٧٥ م) ، مستندين في دعواهم إلى نصوص من كتاب الطوسى المعروف باسم (كتاب المصباح) ؛ ولكن الطوسى لم يكذب يده بين يدي الخليفة ، حتى أخذ يشرح له أقواله على وجه اقتنع معه الخليفة بأنه لم يكن يعنى الغضب من قيمة التعاليم السنية ، فلم ينله بأذى ما . على أن العامة الذين ضاقوا به وثاروا عليه ، لم تهدأ ثورتهم ، بل اشتد أوارها وامتدت نارها ، حتى لحقت داره فأحرقوها وأحالوها تراباً ، وذلك في سنة ٤٤٨ هـ = ١٠٥٦ م . وفى هذه السنة غادر الطوسى بغداد إلى النجف حيث قضى ما بقى من حياته إلى أن توفى بها في الحرم سنة ٤٦٠ هـ = ١٠٦٧ م عن خمس وسبعين سنة ، وذلك على حد رواية السواد الأعظم من المترجمين ، أو سنة ٤٥٨ هـ = ١٠٦٥ م على حد رواية فريق آخر من المترجمين . والطوسى من جلال الشأن وعظم الخطر بين علماء الشيعة وفقهاءهم ، إلى حد أصبح معروفاً معه بلقب « شيخ الطائفة » أو بلقب « الشيخ » فقط .

وللطوسى مصنفات عديدة في الفقه والحديث والتفسير والأصول على مذهب الشيعة . وقد عدّد هو نفسه مصنفاته في كتابه المسمى (فهرست كتب الشيعة) ، وأوردت (دائرة المعارف الإسلامية) أهمها . ومن بين هذه المصنفات كتابان ،

أحدها (تهذيب الأحكام ، طبع حبر بطهران في مجلدين) وهو كتاب في الحديث على مذهب الشيعة ، والآخر (الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار ، طبع حبر في لكنو سنة ١٣٠٧ هـ ، وفي طهران سنة ١٣٢٢ هـ) وهو كتاب في الحديث أيضا ، إلا أن هذا الكتاب يتناول الأحاديث المتناقضة ، في حين أن الكتاب الأول يتناول كل أصناف الحديث على وجه أشمل ؛ ويعد هذان الكتابان من بين (الكتب الأربعة في الفقه) التي يحملها الشيعة في أرفع محل من التظيم والاحلال (فهرست كتب الشيعة للطوسي ، تقديم وتعليق السيد محمد صادق آل بحر العلوم ، طبع النجف سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م ؛ دائرة المعارف الإسلامية : م . هدايت حسين ، مادة « طوسي ») .

ص ١٤ س ١٨ - ١٩ .

« والأخبار بهذا المعنى كثيرة من المصدقين ومذكورة في (الكافي) وغيره من [كتب] الأئمة الطاهرين . . . » .

(الكافي) : كتاب من أوثق كتب الشيعة الإمامية ؛ وضعه محمد بن يعقوب الكليني المتوفى ببغداد سنة ٣٢٨ هـ ، وهو من أفاضل الشيعة ورؤسائهم ، ومنزلته عند الشيعة بمثابة منزلة البخاري عند أهل السنة .

ويقع كتاب (الكافي) في ثلاثة أجزاء : الجزء الأول في الأصول ، والجزءان الثاني والثالث في الفروع . وقد طبع هذا الكتاب في فارس سنة ١٢٨١ هـ (الاستاذ أحمد أمين : ضحى الإسلام ، القاهرة ١٣٥٥ هـ = ١٩٣٦ م ، ج ٣ ، ص ٢١٣ - ٢١٤) . ويعد هذا الكتاب من أصدق المصادر تصويرا لمذهب الإمامية ، وأوفاهها

إيراد الأخبار الأئمة وأقوالهم ، لا سيما فيما يتعلق بمسألة الإمامة وغيرها من المسائل التي
تتصل بها كمسألة العصمة والرسالة والنبوة ، والفرق بين الإمام والنبي والرسول ،
وغیرها من المسائل التي يدور حولها ويتألف منها مذهب الإمامية ، والتي عرض لها
مؤلف (توفيق التطبيق) في رسالته هذه ، إما نقلا عن كتاب (السكافي) أو غيره
من كتب الأئمة ، وإما إيرادا من عند نفسه ، على نحو ما يبينه لنا سياق رسالته .

ص ١٥ س ١٣ .

« العلامة الحلي » :

الحلي : كنية ثلاثة من أفاضل علماء الكلام الإمامية :

(١) نجم الدين جعفر بن محمد الملقب بالحق المتوفى حوالي عام ٥٧٦٤ = ١٢٧٥ م ،
صاحب كتاب (شرائع الإسلام) ، وهو عمدة كتب الشيعة في الفقه .

(٢) جمال الدين الحسن المطهر الملقب بالعلامة المتوفى عام ٥٧٢٦ = ١٢٢٦ م ،
صاحب كتاب (خلاصة الأحوال) ، وله إلى ذلك رسائل أخرى .

(٣) أحمد بن فهد المتوفى عام ٨٠٦ هـ ، وهو شيخ المتأخرين (دائرة المعارف
الإسلامية : ما سنيون ، مادة « حلي ») .

ومن هذا يبين أن الذي يعنيه مؤلف (توفيق التطبيق) بالعلامة الحلي ، ويذكر
تعريفه بالإمامة بأنها رئاسة عامة في الدنيا والدين لشخص من الأشخاص ، هو جمال
الدين الحسن المطهر الملقب بالعلامة والمتوفى سنة ٥٧٢٦ = ١٢٢٦ م .

(٤) العصمة

ص ١٥ - ١٦

ص ١٥ س ٢٣ .

العصمة :

العصمة مسألة من أهم المسائل التي تتصل بمذهب الإمامية في الخلافة أو الإمامة ،
ولعلها أكثر الألفاظ ترددا في كتب أئمتهم وجريانا على ألسنتهم . وقد عرفت
العصمة بتعريفات كثيرة يختلف بعضها عن بعض من وجوه ، ويشبه بعضها بعضا
من وجوه أخرى :

فالعصمة - كما يذكر أبو البقاء - هي عدم قدرة العصية ، أو خلق مانع منها غير
ملجئ ، بل ينتفي معه الاختيار (الكليات : مادة « العصمة ») . والمتأمل في هذا
التعريف يلاحظ أنه ليس تعريفا واحدا للعصمة ، وإنما هو تعريف يشتمل على
تعريفين : فالعصمة من ناحية هي عدم قدرة الإنسان على ارتكاب العصية ؛ وهي
من ناحية أخرى عبارة عن خلق في الإنسان يمنعه من ارتكاب العصية ، ولا
يضطره إلى الطاعة ، ولكنه مع ذلك ينتفي معه الاختيار . وعند أبي البقاء أن تعريف
العصمة على هذا الوجه يلائم قول الإمام أبي منصور الماتريدي بأن العصمة لا تنزل
الحنة ، أي الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار . ومعنى هذا عند صاحب (البداية) ، أن
العصمة لا تجبر العبد على الطاعة ، ولا تعجزه عن العصية ، بل هي لطف من الله يحمل
العبد على فعل الخير ، ويزجره عن فعل الشر ، مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء
(الكليات : مادة «العصمة») .

و يتصل بالكلام في العصمة الكلام في اللطف والتوفيق :

فاللطف عند أهل السنة هو ما يقع عنده صلاح العبد آخر عمره بطاعة لإيمان ، دون فساده بكفر وعصيان . واللطف عند المعتزلة هو ما يختار المكلف عنده الطاعة ، تركا أو إتيانا ، أو يقرب منهما ، مع تمكنه في الحالين ، ويسمى الأول عندهم لطفًا محصّلا ، والثاني لطفًا مقربًا (السكليات : مادة « اللطافة ») .

والتوفيق هو خلق قدرة يطاع بها ، أو جمع المقتضى للخير ، ورفع المانع ؛ وضد التوفيق الخذلان ، وهو خلق قدرة يعصى بها (السكليات : مادة « التوفيق ») .
والعصمة والتوفيق كل منهما يندرج تحت اللطف اندراج الأخص تحت الأعم :
فإن ما أدى منه إلى ترك المعصية يسمى عصمة ، وما أدى منه إلى فعل الطاعة يسمى توفيقا (السكليات : مادة « العصمة ») .

ص ١٥ س ٢٤

« قالت الحكماء : هي ملكة في النفس لا يصدر من صاحبها معها المعاصي . »
هذا تعريف للعصمة عند الحكماء ؛ وهو مستخلص من كلام الحكماء في النفس الناطقة ومراتبها ، وتحليلتها عن الرذائل ، وتحليلتها بالفضائل : فقد أفاض الحكماء المتقدمون والمتأخرون في بيان ملكات النفس الإنسانية ، وقدرتها على الأفعال خيرها وشرها ، وأبانوا عن الفطري والكسبي من هذه الملكات . ولعل فيما سيذكره مؤلف (توفيق التطبيق) بعد هذا عن النفس القدسية ، وما يمتاز به صاحبها من بعد عن مواطن الزلل ومواقع المعصية ، لاسيما ما أورده من كلام ابن سينا في هذا الصدد ، ما يكفي لإظهارنا على المعنى الذي يمكن استخلاصه للعصمة عند الحكماء .

ص ١٥ س ٢٥ - ٢٦ .

« وقالت المعتزلة : هي لطف على المكلف لا يكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك » .

وهذا تعريف آخر للعصمة عند المعتزلة . والواقع أن المعتزلة مختلفون في تعريف العصمة ، فقد قال بعضهم : إن العصمة من الله سبحانه ثواب المعتصمين ؛ وقال بعضهم : إن العصمة لطف من الله يفعله بالعبد ، فيكون به معتصما ؛ وقال بعضهم : إن العصمة على وجهين : أحدهما هو الدعاء والبيان والجزر والوعيد والوعيد ، وقد فعله بالكافرين ، ولكن لا يطلق أنه معصوم ، ويقال إن الله عصمه فلم يعتصم ؛ والوجه الآخر ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألفاظ والأحكام والتأييد (مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٣٠٠ - ٣٠١) .

والناس عند المعتزلة يتفاضلون في العصمة : فقد يكون ضرب من العصمة إذا آتاه الله بعض عبيده آمن طوعا ، وإذا أعطاه غيره إزداد كفرا ، وإذا منعه إياه أتى بكفر دون ذلك ، فيتفضل به على من يعلم أنه ينتفع ، ويمنعه من يعلم أنه يزداد كفرا . وعند المعتزلة أيضا : أن الشيء الذي هو صلاح لواحد قد يجوز أن يكون ضررا على غيره ؛ وهم يرون كذلك أن الله قد يعصم من الشيء باضطراب ، كالعصمة من قتل نبيه ﷺ (مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٣٠١) .

واللطف والتوفيق والعصمة ألفاظ ثلاثة يتصل بعضها ببعض ، ويدخل معنى بعضها في معنى بعض ، كما يظهرنا على ذلك شيخ المعتزلة أبو علي الجبائي أستاذ الأشعرى ، وذلك إذ يرى أن التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله سبحانه أنه إذا

فعله وفق الإنسان للإيمان في الوقت ، فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمن ؛
وأن الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفق للإيمان في الوقت الثاني ، فهو موفق
لأن يؤمن في الثاني ، ولو كان في هذا الوقت كافراً ؛ وأن العصمة لطف من ألطاف
الله (مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ٣٠٠ . وانظر أيضاً أقاويل المعتزلة في اللطف
وأنها على أربعة في نفس المرجع ص ٢٨٧ - ٢٨٨ . وانظر كذلك المراد بالتسديد والتوفيق
عند المعتزلة في نفس المرجع ص ٣٠٠) .

ص ١٦ س ١ .

« وقالت الأشاعرة : هي القدرة على الطاعة ، وعدم القدرة على العصية » .

هذا تعريف للعصمة عند الأشاعرة ؛ ويتضح معناه إذا لاحظنا ما يعنيه
الأشاعرة باللطف والتوفيق والخذلان ، وهو يختلف عما يعنيه بها المعتزلة الذين عرضنا
آراءهم فيها في التعليق السابق :

فاللطف عند أهل الحق - كما يقول إمام الحرمين الجويني - هو خلق قدرة على
الطاعة ، وذلك مقدور لله تعالى أبداً (الإرشاد : ص ٣٠٠) .

والتوفيق - كما يقول إمام الحرمين أيضاً - هو خلق قدرة الطاعة ؛ والخذلان
هو خلق قدرة العصية ؛ وهذا يعني بعبارة أخرى من عبارات إمام الحرمين نفسه أن
الموفق لا يعصى ، إذ لا قدرة له على العصية ، وكذلك القول في تقيض ذلك
(الإرشاد : ص ٢٥٤) . وهذا يختلف عما عناه المعتزلة بالتوفيق ، إذ صرف المعتزلة
التوفيق إلى خلق لطف يعلم الرب تعالى أن العبد يؤمن عنده ، والخذلان محمول على
امتناع اللطف (الإرشاد : ص ٢٥٤ - ٢٥٥) .

وإذا كان ذلك هو معنى التوفيق واللفظ عند الأشاعرة ، فقد بان إذن أن العصمة عندهم هي التوفيق بعينه ، وأنها إذا عمت كانت توفيقا عاما ، وإذا خصت كانت توفيقا خاصا (الإرشاد : ص ٢٥٥) ؛ وبان أيضا أن العصمة عند الأشاعرة هي - كما يذكره مؤلفنا في هذا التعريف - القدرة على الطاعة ، وعدم القدرة على المعصية .

ص ١٦ س ٣ - ٥ .

« وقال العلامة الحلي رضى الله عنه في بعض تصانيفه : العصمة لطف يفعله الله تعالى بالملكف مع قدرته على ذلك » .

يلاحظ هنا أن تعريف الحلي للعصمة لا يكاد يختلف في كثير أو قليل عن تعريفها عند المعتزلة ، وهو ذلك التعريف الذي سبق أن أوردته مؤلفنا في ص ١٥ س ٢٥ - ٢٦ .

(٥) النفس الناطقة وجوهريتها وتجردها وذكر مراتب الموجودات

ص ١٦ - ٢١ .

ص ١٧ س ٨ - ٢١ .

« وبيان أن النفس الناطقة مجردة ، لا تكون جسدا ولا جسمانيا ، لاخاصة التي لا توجد في الجسمانيات فيكون طالبها نورا مجردا نورانيا ، وبه ترك الفضول وطلب القبول وهذا دليل نتبين به تجرد النفس الناطقة ... » .

يذكرنا هذا الكلام بما تحدث به السهروردي المقتول عن النفس الناطقة وتجردها وجوهريتها ، وبما عبر به عن هذه النفس من أنها نور مجرد : فقد تحدث السهروردي في كتابيه (حكمة الإشراق) و (هياكل النور) ، وفي غيرهما من

رسائله الكثيرة وأقواله المتفرقة ، عن النفس الإنسانية ، فأبان عن مكانتها بين الأنوار المجردة ، ومنزلتها من نور الأنوار ، وأظهرنا على جوهرها ، وعلى الكيفية التي يمكن أن نثبت بها وجودها ، كما كشف لنا عن إمكانية النفوس ، وأبديتها ، ووصف حال الأشقياء وشأن السعداء .

وحسبنا أن نقف عما يذكره السهروردي في هذا كله عند بيانه حقيقة النفس الإنسانية ، وذلك بالقدر الذي يبين مبلغ الشبه بين كلام صاحب (توفيق التطبيق) وبين كلام صاحب (حكمة الإشراق) : فالنفس الناطقة ، وهي عند السهروردي ذات الإنسان ، إنما هي نور مجرد لا يشار إليه بالحس ؛ وهو يقول : « إذ تبين أنا نيتك (نفسك الناطقة) نور مجرد ، ومدرك لنفسه ، والأنوار المجردة غير مختلفة الحقائق ، فيجب أن يكون الكل مدركا لذاته ، إذ ما يجب على شيء ، يجب على مشاركته في الحقيقة » (حكمة الإشراق : طهران ١٣١٥ هـ ، ص ٣٠٥) .

ويتبين هذا ، إذا لاحظنا أن الأنوار المجردة تنقسم عند السهروردي إلى : أنوار قاهرة ، وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ (الأجسام) ، لا بالانطباع ولا بالتصرف ؛ وأنوار مدبرة للبرازخ (للأجسام) ، وإن لم تكن منطبعة فيها ، وهي النفوس الناطقة مع هيئاتها النورية (حكمة الإشراق : ص ٣٥١ - ٣٥٢) . وهذه الأنوار المجردة ، سواء أكانت نفوسا أم عقولا ، لا تختلف في الحقيقة ، وإلا فهي إن اختلفت حقائقها ، كان في كل نور مجرد ، النورية وغيرها (حكمة الإشراق : ص ٣٠٤ - ٣٠٥) .

ويتبين الشبه بين صاحب (توفيق التطبيق) وبين شيخ الإشراق على وجه أوضح ، إذا لاحظنا ما يقوله صاحب (توفيق التطبيق) من أن النفس الناطقة

مجردة ، لا تكون جسدا ولا جسمانيا ، للخاصة التي لا توجد في الجسمانيات ، وهي إدراك ذاتها وآلاتها وآثارها والعلم بالعلم بها ، وهي من خواص المجردات ، ولا توجد في الجسمانيات (توفيق التطبيقي : ص ١٧ س ٨ - ١٠) ؛ وإذا لاحظنا بعد ذلك ما يراه السهروردي من أن كل من له ذات فهو لا يغفل عنها ، وأنه غير غاسق (غير جسماني ، إذ الغاسق عند السهروردي هو الجسماني المظلم الذي يختلف عن النوراني للمضيء) ، وأنه ليس هيئة ظلمانية في الغير كالجسم مثلا ، إذ الهيئة النورية ليست نورا لذاتها ، فضلا عن الهيئة الظلمانية ؛ وإذا كان ذلك كذلك فإن ذات الإنسان ، أي نفسه الناطقة ، إنما هي نور مجرد لا يشار إليه بالحس .

ولا يقف التشابه عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى ما هو أبعد منه : فالسهروردي يوازن بين معرفة الإنسان لنفسه ، وبين معرفته لبدنه أو لجزء من أجزاء بدنه موازنة ينتهي منها إلى إثبات جوهر النفس إثباتا يتبين للإنسان من خلاله أن هذا الجوهر شيء آخر غير جوهر البدن ، ومختلف كل الاختلاف عن أي جزء من أجزائه ، فهو يقول : « أنت لا تغفل عن ذاتك ، وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه أحيانا : فلو كنت أنت هذه الجملة أو جزءا من أجزائها ، ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها ، فأنت وراء هذه الجملة . » (هياكل النور : مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٣٥ هـ ، ص ١١) . ومؤدى هذا الدليل الذي يدل به السهروردي على جوهر النفس ، وعلى أن هذا الجوهر معقول دائما ، هو أن ذات الإنسان معلومة له دائما ، في حين أن بدنه ، أو كل جزء من أجزائه بدنه ، غير معلوم له دائما ، وإذا كان المعلوم دائما وهو النفس الناطقة إذ هي معلومة لذاتها دائما ، شيئا آخر غير الذي لا يعلم دائما وهو

البدن ، فقد ترتب على ذلك أن تكون ذات الإنسان ، أى نفسه الناطقة ، شيئاً آخر غير بدنه ، وغير أى جزء من أجزائه .

وما يحمله السهروردي في (هياكل النور) ، يفصله في (حكمة الإشراق) تفصيلاً يظهرنا من خلاله على أن إثبات جوهرية النفس الإنسانية وتجردها ، إنما يستمد من إثبات ذاتها لذاتها إثباتاً مستمداً من شعورها بذاتها شعوراً لا ينقطع ، ومن ظهورها لذاتها ظهوراً لا يعتريه خفاء . وجماع القول في هذا كله هو أن الإنسان إنما يدرك ذاته بذاته في ذاته ، أو هو بعبارة أخرى من عبارات السهروردي نفسه ، أن معرفة النفس الإنسانية إنما تكون بمعرفة ذاتها لذاتها في ذاتها ، إذ أن معرفتها بذاتها مستمرة لا تنقطع ، وظاهرة لا تغيب فيها النفس عن ذاتها أبداً (حكمة الإشراق : ص ٢٩١ - ٢٩٣) .

والمأمل فيما يذكره السهروردي من هذا كله ، يستطيع في سر أن يتبين ماذا يعنى صاحب (توفيق التطبيق) من قوله إن النفس الناطقة مجردة ، وأنها لا تكون جسداً ولا جسمانياً ، وذلك للخاصة التي لا توجد في الجسمانيات ، وهي ادراك النفس الناطقة لذاتها ولآثارها وللعلم بالعلم بها (توفيق التطبيق : ص ١٧ س ٨ - ١٠) .

ص ١٨ س ٣ - ١٧

« فاعلم أن المركبات السكائنة من الجمادات والنباتات والحيوانات ، لكل واحدة منها مراتب كثيرة متفاوتة في الشرافة والخسة وشرافة إحداها على الأخرى لزيادة قوتها أو كمال أو آثار لا توجد في غيرها وكذا حقيقة النبات بما هو نبات أشرف من حقيقة الجماد ، لأن فيه جوهرًا ناميًا لا يوجد في الجماد

وأعلى مراتب كل سافل يتصل بأفق ما فوقه وأعلى مراتب الحيوان يتصل بأفق الإنسان كالفرس والقردة بالخواص الكثيرة والأفعال الشبيهة : »

الفكرة التي يعبر عنها مؤلف (توفيق التطبيقي) في هذه العبارات الجملة المتتابعة ، وهي فكرة ترتيب الموجودات من معدنية ونباتية وحيوانية وإنسانية ، نجدها مفصلة تفصيلا لا مزيد عليه عند الداعي الإسماعيلي أحمد حميد الدين السكرماني المتوفى حوالى سنة ٤١١ هـ ، وذلك في كتابه (راحة العقل) حيث يقول في معرض الكلام عن النبات والموازنة بين مرتبته و بين مرتبة المعدن التي هي أدنى من مرتبته من ناحية ، و بين مرتبة الحيوان التي هي أعلا من مرتبته من ناحية أخرى ، ما نصه : « ولما كان ذلك المزاج الأول وجوده عن أمور متضادة في ذاتها وقوى واصله من المتحركات عليه المتغايرة في كيميائياتها ، وكان التركيب فيه بهذه الأمور أكثر مما كان في المزاج الذي منه كانت المعادن ، والتضاد في ذاته أكثر مما كان في ذلك ، وكان التضاد الموجود فيه سببا لانحلال أجزائه زمانا بعد زمان ، ووقتا بعد وقت ، رويدا رويدا ، وقليلًا قليلًا ، هيأت العناية الإلهية تعالت له الآلات التي هي منه كالأعضاء للحيوان ، استحقاظا له ، وإن كان لا يبقى ذا تضاد في ذاته مع الأسباب المتجددة من خارجه عليه أيضا التي هي أعون معين على فساد ، ليحصل له بها أعواض ما يفسد منه ، وينحل عنه مدة بقاءه ، ثم ليكون بها مشابها لما هو أعلى مرتبة منه من الحيوان وفي أفقه ، فكان ماله من ذلك عروقه التي بها يستمد المواد كغم الحيوان ، وساقه كجسده وبدنه ، وجمع الغضاريف منه مثل الجرار في النخل ، فصار النبات بذلك كثير الأنواع كثيرة لا تحصى ، وهي بحالها الموجودة عليها أبعد مشابهة بالأركان مما تقدمه في الوجود ، وأعلى رتبة منه ، وأشبه بما فوقه ، وأقرب إلى

المبدأ الأول على ما بيناه ، وأنواعه في الشرف مترتبة على الترتيب الذي ذكرناه في باب المعدنيات : فالنوع الأول منه ما كان مشتركا بين كونه معدنيا وبين كونه نباتيا على ما سبق به الكلام : فهو بذلك أشرف أنواع المعادن وأخس أنواع النبات والاتصال بين النبات والمعادن من هذا القبيل قائم ، وتترتب على ذلك الأنواع بكيفياتها وأحوالها إلى أن تعلى إلى النوع الذي هو مشترك بين النبات والحيوان ، مثل شجرة الوقواق ومثل الخبز ومثل النخل الذي هو من النبات ويشبه الحيوان من وجوه : منها انعقاد ثمرته بمعاونة الذكران منه تلقيحا ، وبذلك هو أشرف من سائر النبات ، وأعلى رتبة منه ، وأخس من الحيوان ، والاتصال بينه وبين الحيوان من هذا القبيل قائم » (راحة العقل : دار الفكر العربي بالقاهرة ، ١٩٥٢ م ، ص ٢٧٧ - ٢٧٩) . وهذا يعنى بعبارة أخرى من عبارات الكرماني نفسه أن لأنواع النبات ترتيبا في الشرف ، بمعنى أن منها ما هو أشرف من سائرها ، ومنها ما يشبه ما فوقه من أنواع جنس الحيوان ، ومنها ما هو دون ذلك شرفا ، ودون الدون ، فيكون أخسها ، وهو ما يشابه أنواع مادونه من جنس المعادن (راحة العقل : ص ٢٨٠) .

وكما أبان الكرماني عن مرتبة النبات بين سلسلة مراتب الكائنات ، وأنها أشرف من مرتبة المعدن وأخس من مرتبة الحيوان ، ولكنها أقرب ما تكون إليه ، فقد أبان كذلك عن مرتبة الحيوان ، وأنه أكثر تركيبا وأوفر آلة من النبات ، وذلك في المشرع السابع من السور السابع من كتابه (راحة العقل : ص ٢٨٨ - ٢٩٥) ، كما أبان عن طبيعة الحيوان بما هو نفس حسية ، وعن وجودها ، وكيفية وجودها ، ووجود معارفها التي لها لحفظ جسمها ، وفي ماذا توافق نوع الإنسان ، وفي ماذا تخالفه ،

وذلك في المشرع الثامن من السور السابع من كتابه (راحة العقل ص ٣٠٠ - ٣٠٦) .
وكل أولئك مما يذكركم الكرماني من هذا القبيل في (راحة العقل) ، ليس في الحقيقة إلا تفصيلا لما أجمله الجيلاني منه في (توفيق التطبيق : ص ١٨ س ٣ - ١٧) ،
وكان غرضه من إيراد هو الانتهاء إلى أن أعلى مراتب الإنسان من أفراده العالية متصلة بالملائكة والروحانيات بالعلوم اليقينية الشهودية ، وأنه قد وجب بناء على هذا أن تكون الأفراد العالية من الإنسان معصومة ، وأنه بهذا الاتصال إنما يتبين التفاوت بالكمال والنقص بحسب الفطرة بين أفراد الموجودات من المركبات الكائنة من الجماد إلى الإنسان (توفيق التطبيق : ص ١٨ س ١٨ - ص ١٩ س ١) .

ص ١٩ س ٧ - ٩

« النفس القدسية » ، وهي أشرف النفوس فطرة ، وهي في ذاتها ماثلة لحسنة الأشياء ، وصارفة عن قبائحها ، لذاتها ومشاهدة حقايق الأشياء على ما كان عليها » .

النفس القدسية التي يصورها المؤلف هنا على أنها أشرف النفوس ، وأكثرها استعدادا للكمال العلمي والعمل ، هي هي بعينها ما يتحدث عنه الداعي السماء على حميد الدين الكرماني ، ويذكره باسم « النفس المؤيدة » تارة ، وباسم « النفس الشريفة » تارة أخرى . وليس أدل على ذلك من قول الكرماني وهذا نصه :
« والنفس المؤيدة بكونها حياة ذات قدرة وعلم وقيام بالفعل مختصة بالفضائل التي اختص بها الأول كلاً وتاماً » ، مستغنية بما أفيض عليها ، كاملة قائمة بالفعل » (راحة العقل : ص ٢٠١) ، ومن قوله أيضاً عن النفس الشريفة إنها وإن كانت من دار الطبيعة إلا أنها سعيدة فيها لا تنازعها النوازع الطبيعية

كل المنازعة فتميل ، بل تكون بالطبع مائلة إلى الخير ، لوجودها عن أمور جاءت على نظام ومعاونة بعد ذلك من دار القدس مواصلة منها ؛ وإن ما يكون بهذه الحالة فقليل ، بل لا يكاد يتفق حصوله إلا في الزمان الأطول (راحة العقل : ص ٤٠٢) .
وليس هذا القول أو ذاك إلا تعبيرا آخر عن الفكرة التي يعرضها صاحب (توفيق التطبيق) عن النفس القدسية ، ويريد أن ينتهي فيها إلى أن الأفراد العالية من الإنسان ، هم أصحاب النفوس القدسية التي هي أشرف النفوس فطرة ، والتي هي في ذاتها مائلة للمحسنات ، وصارفة عن القبيحات ، وذلك لمشاهدة حقائق الأشياء على ما هي عليه كما يقول الجيلاني ، وليحصل لها الأنوار الإلهية التي هي روح القدس ، وليضيء لها طريق المعارف ، كما يقول الكرماني (توفيق التطبيق : ص ١٩ س ٣ - ١٦ . راحة العقل : ص ٤٠٤ س ٢٣ ، ص ٤٠٩ س ١٤) .

وليس من شك في أن ما يذكره الجيلاني عن النفس القدسية ، وما يذكره الكرماني عن النفس المؤيدة ، أو النفس الشريفة ، يقرب كثيرا أو قليلا مما يذكره ابن سينا تارة باسم « الجواهر العقلية القدسية » (الإشارات : المطبعة الخيرية ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، ٢ ، ص ٩٩) ، ويذكره تارة أخرى باسم « القوة الشريفة القدسية » (الإشارات : ١ ، ص ١٥٣ ، و ص ١٥١) .

(٦) الإنسان بين العصمة والعصيان

ص ٢١ - ٢٦ .

ص ٢٢ س ٨ - ١٤ .

« . . . فيازم وجود المعصوم بين الناس ، ليؤمن عن الميل والحيث والوسواس ،

ولأن الحكمة البالغة والقدرة الشاملة والعناية السكاملة تقتضى وجود المعصوم فيما بين أفراد الإنسان مادام زمان التكليف باقيا ، ولأن وجود المعصوم نافع فى أمر الدين والدنيا ، بل واجب ، لأن ما خلق لأجله لا يحصل بدونه مع إمكان الأشرف .

يريد المؤلف هنا أن يثبت أن وجود المعصوم ضرورى ، وإنه ليلح فى إثبات هذه الفكرة ، ويكثر من ترديدها فى أنحاء مختلفة من رسالته هذه ، وهو يرمى من وراء هذا كله إلى تهئية الأذهان ، وتمهيد السبيل ، لما سيعمد إلى تحريكه فيما بعد من المعانى الإمامية التى يزعم أن كلام ابن سينا فى الخليفة والإمام ينطوى عليها ، كاستنبين هذا معه فى موضعه من ذكره المناسبات والاستشهادات من كلام الشيخ الرئيس من ناحية ، ومن تفسيره للفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب (الشفاء) من ناحية أخرى .

والذى يعنينا هنا هو أن نلاحظ أن المؤلف إنما يقرر مبدأ من أهم مبادئ الإمامية الاثنى عشرية ، وهو المبدأ القائل بضرورة وجود المعصوم ، ليستقيم به أمر الدين والدنيا ، ولأن وجوده لا يجب أن يفوت عن العناية الإلهية ؛ وهذا الذى يقوله صاحب (توفيق التطبيق) ليس شيئا آخر غير ما رددته وأفاضت فيه كتب الإمامية ، لاسيما كتاب (السكاكى) : فقد ورد فى هذا الكتاب ما يعبر عن ذلك المبدأ تعبيراً صريحا ، وهذا نصه : « والله عز وجل أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل ، إن زاد المؤمنون شيئا ردهم ، وإن نقصوا شيئا أتمه لهم ، وهو حجة الله على عباده ، ولا تبقى الأرض

بغير إمام ، حجةً لله على عباده ، ولو لم يبق في الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة
وكان هو الإمام » (أصول الكافي : ص ٨٤) .

ص ٤٣ س ١٥ - ١٨ .

« على أن ظهور الخيرية في وجود المعصوم أظهر ، ومناسبة العلول للعلة فيه
أوفر ووجود غير المعصوم في العين دال على وجود المعصوم في البين ،
كما أن وجود الممكنات بأسرها دال على وجود الواجب تعالى » .

هنا يتبين لم أفرد المؤلف المقالة الأولى من رسالته ، والفصل الأول من هذه المقالة
الأولى بوجه خاص ، للحديث عن الواجب والممكن والممتنع : فقد كان حديثه في
هذا كله تمهيدا للفكرة التي يقررها الآن ، وهي أن وجود غير المعصوم دال على
وجود المعصوم ، كما أن وجود الممكن دال على وجود الواجب الذي يجب به الممكن
إذا وجد ؛ وهذا يؤيد ما سبق أن ذكرناه في موضعه من التعليق على المقالة الأولى من
هذه الرسالة ، وهو أن تلك المقالة الأولى لم تكن تزيد من جانب المؤلف ، ولا مقحمة
على الرسالة (انظر ص ١٢٣ - ١٢٥ من هذه التعليقات) .

ص ٤٢ س ١٩ - ص ٤٣ س ٤ .

« والمعصوم بالاتفاق لا يكون إلا الأنبياء والأوصياء : لأن المعتبر في المعصوم
بما هو معصوم ، سواء كان نبيا أو وصيا ، ثلاثة أشياء كما ذكرها علماءنا
الإمامية رضوان الله تعالى عليهم ، وهذه الأوصاف لا توجد في غيرها : الأول العصمة
عن المعصية كلها صغيرة أو كبيرة من أول العمر إلى آخره ، والثاني العصمة عن
الخطأ ، والثالث العصمة عن السهو والنسيان » .

عصمة الأنبياء والأوصياء من أهم المسائل التي يدور عليها مذهب الإمامية، وينشأ حولها كثير من الخلاف بينهم وبين أهل السنة، ولكل من الفريقين وسائله وأدلته العقلية والنقلية التي يصطنعها في إثبات رأيه وإنكار رأي خصمه :

فقد عرف أبو البقاء في كلياته عصمة الأنبياء بوجه عام فقال إنها : « حفظ الله إياهم (الأنبياء) أولاً بما خصهم به من صفاء الجوهر ، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية ، ثم بالنصرة وتثبيت الأقدام ، ثم بإنزال السكينة عليهم ، وبحفظ قلوبهم ، وبالتوفيق » (الكليات : مادة « العصمة ») . وعصمة الأنبياء عن الكذب في الإخبار عن الوحي في الأحكام وغيرها ، دون الأمور الوجودية ، لا سيما إذا لم يقر على السهو . وقد عصم الأنبياء دائماً عن الكفر ، وقبائح يطعن بها ، أو تدنى إلى دناءة الهمة ، وعن الطعن بالكذب ، وبعد البعثة عن سائر الكبائر لا قبلها ، وعن الصغائر عمداً ، إلا الصغائر غير المنفرة خطأً في التأويل ، أو سهواً مع التنبيه ، وتنبيه الناس عليها ، لئلا يقتدى بهم فيها (الكليات : مادة « العصمة ») .

على أن الروافض قد أوجبوا عصمة الأنبياء عن الذنب والمعاصي مطلقاً ، كبيرة أو صغيرة ، عمداً أو سهواً ، قبل البعثة وبعدها ، وذلك على النحو الذي يبيّنه صاحب (توفيق التطبيق) من خلال الأشياء الثلاثة التي ينبغي أن يكون لها الاعتبار فيما يتعلق بالمعصوم ، وعددها المؤلف في ص ٢٣ س ٢ - ٤ . ويذكر أبو البقاء فيما يذكر أن ما يوجب الروافض من عصمة الأنبياء على الوجه المتقدم ، كفر لأنه رد النصوص : فليس أدل على أن مثل النبي كمثل الأمة في حق جواز صدور المعصية منه ، من قوله تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي » (سورة الكهف :

آية ١١٠) ؛ ومن قوله تعالى : « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا » (سورة الإسراء : آية ٧٤) . ولكن الله عصم الأنبياء ظاهرا وباطنا من التلبس بمنهى عنه مطلقا ، فيجب في حقهم الصدق فيما بلغوه عن الله تعالى اتفاقا ، وكذا الأمانة على المشهور ، بل الصواب قبل النبوة وبعدها (السكليات : مادة « العصمة ») .

والأنبياء ، فيما أمرهم الله من الشرع وتقريره ، وما يجري مجراها من الأفعال ، كتعليم الأمة بالفعل ، معصومون من السهو والغلط . وأما ما ليس من هذين القسمين ، أى ما ليس طريقه الإبلاغ ، بل يختص به الأنبياء فى أمور دينهم وأفسكار قلوبهم ونحو ذلك مما يفعلونه ، لا يلتبعوا فيه ، فإنهم فيه كغيرهم من البشر فى جواز السهو والغلط ، وهذا هو ما عليه أكثر العلماء ، خلافا لجماعة المتصوفة ، وطائفة من المتكلمين ، حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والعثرات جملة فى حق الأنبياء (السكليات : مادة « العصمة ») .

* * *

(٧) درجات اليقين بين طريق الناظرين والمرتاضين

ص ٤٦ - ٢٩

ص ٢٦ س ١٠ - ١٢ .

« لأن حصول اليقين إما بالبرهان على طريق الناظرين ، أو بالكشف والأعيان على أذواق المرتاضين » .

الحق أن هذه العبارة تجمل موضوع هذا الفصل من الرسالة ، كما أن هذا الفصل

يجمل نظرية المعرفة ، موضوعاتها وطرقها ووسائلها ومراتبها ومبلغ اليقين في كل مرتبة ، سواء أكان ذلك عند أصحاب البرهان من الفلاسفة ، أم عند أرباب الكشف والعيان من الصوفية .

ولا شك في أن درجة اليقين عند أولئك وهؤلاء ليست واحدة ، وإنما هي متفاوتة : فلا أصحاب البرهان علم اليقين ، ولأرباب الكشف والعيان عين اليقين وحق اليقين ، كما هو الشأن في الأنبياء والأولياء ، إذ يتفاوتون في درجة اليقين بمقدار تفاوتهم في المراتب .

على أن لكل من علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين معناه عند كل من الحكماء والصوفية : فعلماء الدنيا وعلماء الآخرة يشتركون في علم اليقين ، وهو يتوصل إليه بالنظر والاستدلال ؛ ولكن علماء الآخرة يختصون بوصف خاص لعلم اليقين ، وهو السكينة التي أنزلت في قلوب المؤمنين ، ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم (السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م ، ص ٣٢) ، وأما عين اليقين فهو المشاهدة في اليقين ، وفوق المشاهدة حق اليقين ، وموطنه ومستقره في الآخرة ، وفي الدنيا منه لمح يسيرة لأهله (عوارف المعارف ص ٣٢) . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن علم اليقين هو ما أعطاه الدليل بتصور الأمور على ما هي عليه ؛ وإن عين اليقين هو ما أعطته المشاهدة والكشف ؛ وإن حق اليقين هو عبارة عن فناء العبد في الحق ، والبقاء به ، علماً وشهوداً وحالاً ، لا علماً فقط (الجرجاني : التعريفات ، مواد « علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ») .

هذا عند الصوفية ؛ أما عند الحكماء ، فقد حقق المحققون من الحكماء أن للنفس بعد مراتبها الأربع مرتبتين : إحداهما مرتبة عين اليقين ، وهي أن تصير

النفس بحيث تشاهد المعقولات في المعارف المفيضة إياها كما هي ؛ والثانية مرتبة حق اليقين ، وهي أن تصير النفس بحيث تتمصل بها اتصالا عقليا ، وتلاق ذاتها تلاقيا روحانيا (السكليات : مادة « اليقين ») .

(٨) علوم الأنبياء والأوصياء

ص ٢٩ - ٣٠

ص ٢٩ س ٢٠ - ٢٢

« وأما اختلافهم عن العرفاء ، كاختلاف الأسماء في مظهريتها وتجلياتها ، وإن كان مصداقها واحدا ، كما قال شيخ العارفين محي الدين في فصوصه بخصوصه ، وإن شئت فارجع إليه » .

شيخ العارفين محي الدين هو الصوفي الأندلسي المعروف بالشيخ الأكبر محمد ابن علي بن أحمد بن عبد الله ، يكنى بأبي بكر ، ويلقب بمحيي الدين ، ويعرف بالحاتمي وبابن عربي (بدون ألف ولام) كما اصطلاح على ذلك أهل المشرق ، تميزا له عن القاضي أبي بكر بن العربي ، على حين كان يعرف في المغرب بابن العربي .

ولد بن عربي بمرسيا في الأندلس سنة ٥٦٠ هـ . وبعد أن درس الحديث والفقه في إشبيلية ، ارتحل إلى الشرق سنة ٥٩٨ هـ ، وزار بلادا كثيرة منها مصر والحجاز وما بين النهرين وآسيا الصغرى ، وأخيرا استقر بالشام حيث توفي بدمشق سنة ٦٣٨ هـ .

ولابن عربي عدد ضخم من المصنفات المنشورة والمنظومة يبلغ المائتين ، ويذكر منه بروكلمان في كتابه (تاريخ الأدب العربي) ما يزيد على مائة وخمسين مصنفًا . ومن هذه المصنفات : (الفتوحات المكية) وهو أجملها شأنًا ، وأشملها لنواحي مذهبه المختلف ، و (فصوص الحسم) وهو الذي يشير إليه مؤلف (توفيق التطبيق) فيما نحن بصدد التعليق عليه هنا ، ولا يقل هذا الكتاب في قيمته التصوفية والفلسفية عن (الفتوحات المكية) ، بل لعله أدل منه على براعة ذلك الصوفي في مزج التصوف بالفلسفة ، والملاءمة بين ما هو من حظ القلب وما هو من نصيب العقل .

أما ما يعنيه مؤلف (توفيق التطبيق) من إirاده لذكر ابن عربي واستشهاده بكلامه في كتابه (فصوص الحسم) ، فهو أن الأنبياء والأوصياء لا يختلفون عن العرفاء في العرفان إلا اختلافًا ظاهريًا ، أما من حيث الحقيقة العرفانية فهي عند أولئك وهؤلاء واحدة ؛ وأن مثل اختلاف الأنبياء والأوصياء والعرفاء في هذا كمثل اختلاف الأسماء الإلهية ، فإنها مختلفة من حيث الظاهر ، ولكنها واحدة من حيث الحقيقة والباطن ؛ وهذا الاختلاف بين الأسماء هو ما ذكره محيي الدين ابن عربي في كتابه (فصوص الحسم) ، وأشار إليه مؤلف (توفيق التطبيق) ، هذه الإشارة الموجزة التي عبر فيها عن فكرة ابن عربي ، وذلك إذ يرى أن الأسماء الإلهية إنما تختلف في مظهريتها وتجلياتها ، وإن كان مصداقها واحدًا .

ويتبين هذا كله على وجه أوضح وأدل على ما يعنيه صاحب (توفيق التطبيق) من إشارته الموجزة هذه ، إذا وقفنا على ما أورده ابن عربي في هذا الصدد وإليك نصه :

« لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن

يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه ، في كون جامع يحصر الأمر كله ،
لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سره إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي
مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها
الحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا الحل ولا تجليه له »
(فصوص الحسم والتعليقات عليه : بقلم الدكتور أبي العلا عفيفي ، دار إحياء الكتب
العربية ، القاهرة سنة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م ، ج ١ ، ص ٤٨ - ٤٩) .

ومعنى هذا عند ابن عربي أن الذات الإلهية لا تطلب وجود الخلق ، فإن الذات الإلهية
غنية عن العالمين ، بل إن وجود الخلق إنما يرجع إلى أن الأسماء الإلهية تطلب ذلك الوجود
وتفتقر إليه ، إذ لا وجود لها إلا به ، ولا معنى لها إلا فيه . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن
وجود الخلق هو مظهر الأسماء الإلهية ومجاليها ، وأن الكون ليس - كما يقول ابن
عربي - سوى الأسماء التي أطلقها الله على نفسه (فصوص الحسم والتعليقات عليه :
ج ٢ ، ص ٦) . وقد أبان ابن عربي عن الصلة بين الأسماء الإلهية وبين ما يظهر عنها
من المظاهر الكونية ، وعن الوحدة الحقيقية بين هذه المظاهر وتلك الأسماء فقال مانصه :

« وأسماء الله لا يتناهى لأنها تعلم بما يكون عنها - وما يكون عنها
غير متناه - وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية هي أمهات الأسماء أو
حضرات الأسماء ؛ وعلى الحقيقة فاثم إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب
والإضافات التي يكفى عنها بالأسماء الإلهية . والحقيقة تعطى أن يكون لكل اسم يظهر ،
إلى ما لا يتناهى ، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر ، تلك الحقيقة التي بها يتميز هذا
الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك ، كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها
بشخصيتها ، وإن كانت من أصل واحد ، فعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى ،

وسبب ذلك تميز الأسماء . فإني الحضرة الإلهية لا تساعها شيء يتكرر أصلا . هذا هو الحق الذي يعول عليه » (فصوص الحكم والتعليقات عليه : ج ١ ، ص ٦٥) .
وهكذا نرى مع ابن عربي أنه ليس في الوجود سوى ذات واحدة وعدد لا يتناهى من نسب وإضافات يكنى عنها بالأسماء الإلهية ، وأنها حين تظهر في الصور الخارجية تسمى باسم الموجودات أو التعيينات ، وأن الحقيقة الوجودية واحدة ، وأن الوجود من حيث حقيقة واحد ، ولكنه من حيث ما يقع فيه من إضافات ونسب يختلف المظاهر متكرر الأثناء ، وأن جماع هذا كله في مذهب ابن عربي هو أن الحق أي الذات الإلهية ، والخلق أي مظاهر أسماء هذه الذات الإلهية ، ليسا من حيث الحقيقة إلا شيئا واحدا ، ومن حيث ما يقع من الاختلاف بين الموجودات إلا مظاهر متكررة لتلك الحقيقة الواحدة ؛ وهذا كله هو ما أشار إليه صاحب (توفيق التطبيق) في قوله : إن الأسماء تختلف في مظهريتها وتجلياتها ، ولكن مصداقها واحد .

(٩) عصمة الأنبياء والأوصياء

ص ٣٠ - ٣٣

ص ٣٠ س ٧ - ١٥ .

« فإن قلت لو سلم أنهم معصومون في الأمور به والمنهى عنه بعد النبوة والإمامة ، وأما في غيرها وقبل النبوة والإمامة فلا ، فيجب أن يكون كل واحد من الأنبياء والأوصياء معصوما من أول العمر إلى آخره » .

يناقش المؤلف هنا أقوال المعارضين في أن تكون عصمة الأنبياء والأوصياء من

أول العمر إلى آخره ، ويبين ما في أقوالهم من خطأ أو تناقض ، وذلك لكي ينتهي إلى ما هو بسبيل إثباته لكل واحد من الأنبياء والأوصياء من العصمة التي لا تقف عند حد ، ولا تقعين بزمان :

فهناك قول بأن الأنبياء والأوصياء معصومون في المأمور به والمنهى عنه بعد النبوة والإمامة ، وأنهم ليسوا كذلك في غير المأمور به والمنهى عنه ، وذلك قبل النبوة والإمامة ، وأن عصمة الأنبياء والأوصياء راجعة إما لمقتضى طبيعتهم ، أو لاختيارهم ، أو لأن الله هو الذي يعصمهم ويحفظهم من الوقوع في الزلل . وهذا القول في نظر مؤلف (توفيق التطبيق) غير معقول ، لأنه يعني أن الأنبياء والأوصياء يكونون معصومين في زمان وغير معصومين في زمان آخر ، أي أنهم معصومون بعد النبوة والإمامة ، وليسوا معصومين قبلها . وعنده أن هذا الرأي غير معقول لأنه يخالف ما تقتضيه الذات الكاملة كلاً مطلقاً من إفاضة الكمال على نفوس الأنبياء والأوصياء إفاضة من شأنها أن تجعلهم معصومين ، وتجعل عصمتهم غير محدودة بمأمور به أو منهى عنه ، وغير موقوته بزمان لا حق للنبوة والإمامة ، دون زمان سابق على النبوة والإمامة .

وهناك قول بأن عصمة الأنبياء والأوصياء إنما هي من أفعال الأنبياء والأوصياء التي يفعلونها بإرادتهم واختيارهم . وهذا القول باطل في نظر مؤلف (توفيق التطبيق) ودليله على هذا البطلان أنه ليس من المعقول أن يقع العاقل في الخطأ والسهو بإرادته واختياره ، وإلا لم يكن عاقلاً .

أما القول بأن عصمة الأنبياء والأوصياء راجعة إلى حفظ الله لهم ، فهو عند مؤلفنا مقبول ، ولكن بحيث يكون حفظ الله للأنبياء والأوصياء من أول عمر كل

واحد منهم إلى آخره ، إذ أن ذلك هو الأرجح فضلا عن أنه ممكن : فأقوال الأنبياء والأوصياء وأفعالهم تؤيده ، إذ لو كان الأنبياء والأوصياء معصومين بعد النبوة والإمامة ، وكانت عناية الله التي تفيض عليهم العصمة وتشملهم بالحفظ بعد النبوة والإمامة ، لا تتخلف في زمان دون زمان ، ولا تكون في شيء دون شيء ، فليس ثمة إذن ما يمنع من أن تكون عصمة الأنبياء والأوصياء واجبة قبل النبوة والإمامة كما هي واجبة بعدها .

وعلى هذا النحو من مناقشة الأقوال التي تقصر العصمة على الأنبياء بعد النبوة ، وعلى الأوصياء بعد الإمامة ، يعضي مؤلفنا حتى ينتهي إلى النتيجة اللازمة عن هذه المناقشة ، وهي أن الأنبياء والأوصياء معصومون من أول العمر إلى آخره .

على أن عصمة الأنبياء والأوصياء على هذا الوجه ، وإن كانت مما يقرره أئمة الإمامية وعلمائهم ، ويحاولون أن يؤيدوه بقدر ما يحاولون أن ينفذوا أقوال خصومهم من أهل السنة ، فإنها كانت ماثرا للجدل ، وموضعا للنقد والتجريح من جانب كثير من متكلمي الأشاعرة . وقد سبق أن أشرنا إلى شيء من هذا فيما يتعلق بعصمة الأنبياء ، وذلك في التعليق على الفقرة السادسة من توفيق التطبيق ، وهي التي عنوانها (الإنسان بين العصمة والعصيان : انظر التعليق على ص ٢٢ س ١٩ - ص ٢٣ س ٤ من متن توفيق التطبيق ، وهو التعليق الواقع في ص ١٥٧ من هذه التعليقات) . وزيد هنا أن نبين وجهة نظر هؤلاء المتكلمين من الأشاعرة فيما يتعلق بوجوب عصمة الإمام ؛ وحسبنا أن نقف مع الباقلاني والجويني لنتبين مبلغ ما كان يوجهه الأشاعرة من نقد لمذهب الإمامية في وجوب عصمة الإمام :

فالباقلانى يرى أنه ليس مما يجب من صفات الإمام أن يكون معصوما ، ولا عالما بالغيب ، ولا أفرس الأمة وأشجعهم ، ولا أن يكون من بنى هاشم فقط دون غيرهم (التمهيد : ص ١٨٢) . ويستدل الباقلانى على عدم وجوب عصمة الإمام ، وعلى أنه لا يجب أن يكون الإمام عالما بالغيب ولا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه منه شيء ، بأن الإمام إنما ينصب لإقامة الأحكام وحدود وأمور قد شرعها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد تقدم علم الأمة بهذه الأحكام والحدود والأمور ؛ والإمام فى كل ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها ، والأمة من ورائه فى تسديده وتقويمه وإذكاؤه وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه ، وخلعه والاستبدال به متى اقترب ما يوجب خلعه ؛ فليس يحتاج إلى أن يكون معصوما (التمهيد : ص ١٨٤) . وليس أدل على عدم وجوب عصمة الإمام فى نظر الباقلانى ، من اعتراف الخلفاء الراشدين بأنهم غير معصومين ، ومن ترك إنكار الأمة أو واحد منهم تولى الأمر مع اعترافهم بنفى العصمة عنهم : فأبو بكر مثلا كان يقول : « أطيعونى ما أطعت الله ، فإذا عصيت الله فإطاعة لى عليكم » ؛ وعمر كان يقول : « رحم الله امرأ أهدى إلينا عيو بنا » ؛ وكان على شيرى الرأى ثم يرجع عنه ، كما كان يسأل عن مسائل فى الأحكام ويطلب الروايات ، ويقول فيما بلى به من الحرب والهرج ونشئت الآراء عليه :

لقد زلت زلة لا أعتذر سوف أكيس بعدها وأنشمر

وأجمع الرأى الشتيت المنتشر

إلى غير ذلك مما حكى عنه ، ويرى الباقلانى أن الشيعة تقر أنه ليس صوابا فى الدين ، وهو فى رأيه باطل متروك بالظاهر المعلوم (التمهيد : ص ١٨٥) .

وإلى مثل هذا ذهب الجوينى ، وذلك إذ يرى أنه لا يعصم واحد من الصحابة

عن زل ، وأن الله ولي التجاوز بمنه وفضله، وأنه إذا كانت العصمة غير مشروطة لإمام
فالأخرى ألا تكون مشروطة لأحد الناس (الإرشاد : ص ٤٧٣) . وينبغي الجواب
على من يشترط من الإمامية العصمة للأئمة ، إذ أن العقل لا يقضى باشتراطها ،
وأن كل ما يحاول الإمامية أن يثبتوا به عصمة الإمام يلزمهم عصمة ولاته وقضاته
وجباة للأخرجة (الإرشاد : ص ٤٣٤) .

ص ٣١ س ٢

« ابن بابويه : »

هو أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن موسى القمي الصدوق ؛ وهو عالم شيعي ،
وأحد الأربعة المشهورين بجمع الأحاديث الشيعية ، ويعرف بالصدوق ، وقد ترك
في صباه خراسان عام ٣٥٥ هـ = ٩٦٦ م إلى بغداد ، وحضر دروسه كثير من العلماء
الذين ظهروا فيما بعد ، وقر به وقدره ركن الدولة ابن بويه (٣٢٠ - ٣٦٦ هـ = ٩٣٢ -
٩٧٦ م) ، وتوفي بالري عام ٣٨١ هـ = ٩٩١ م .

ولا بن بابويه مصنفات عدة يقال إنها بلغت ثلاثمائة كتاب ، وذكر النجاشي
في مصنفه (كتاب الرجال : طبعة بومباي ١٣١٧ هـ : ص ١٧٦) ثلاثة وتسعين ومائة
كتاب من مصنفاته ، وذكر دائرة المعارف الإسلامية أربعة منها هي : (كتاب من
لا يحضره الفقيه) و (معاني الأخبار) وهو مجموعة من الأحاديث الشيعية ، و (عيون
أخبار الرضا) وهو سيرة علي الرضا ثامن أئمة الشيعة ، وأقواله وعقائده ، و (كتاب
إكمال الدين وإتمام النعمة) وهو كتاب في مذهب الشيعة في الإمام المستور (دائرة
المعارف الإسلامية : مادة « ابن بابويه ») .

ولكتاب ابن بابويه المسمى (كتاب من لا يحضره الفقيه) أهمية كبرى بين

مصنفاته، فضلاً عما له من مكانة بين كتب الحديث الشيعية، ذلك بأنه أحد الكتب المعروفة في هذا الباب باسم « الكتب الأربعة » التي ثلاثها الأخرى هي: (الكافي) لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني المتوفى عام ٣٢٨ هـ = ٩٣٩ م أو ٣٢٩ هـ = ٩٤٠ م؛ و (تهذيب الأحكام) و (الاستبصار) وهما لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى عام ٤٦٠ هـ = ١٠٦٧ م (دائرة المعارف الإسلامية: م. هدايت حسين، مادة « ابن بابويه »).

ص ٣١ س ٣ - ص ٣٢ س ١٦ .

« والمعصوم إن كان شديد القوى ، لا يشغله شأن عن شأن »

« فإن قيل : إذا كانت عصمتهم فطرية لمقتضى ذاتهم من أول العمر إلى آخره ،

فيلزم أن لا يكون بين حالة النبوة والإمامة وقبلهما فرق »

« ولهم درجات رفيعة وحالات عجيبة بعد النبوة والإمامة لا يعلم تفصيلها إلا

مفوضها وموجدوها »

« وأما بعد النبوة والإمامة ، [فهم] مأمورون بأمر ربهم بتصرف أمور الخلائق

..... ، وبها نفضلهم على جميع الملائكة المقرين » .

يصف المؤلف هنا ما يعرض للأنبياء والأئمة من أحوال ، وما يحصل لهم من

كالات ، وما يختلف عليهم من درجات ، بحيث يتميز الأنبياء والأئمة عن غيرهم من

البشر من ناحية ، ويتميز الفرق بين النبوة والإمامة من ناحية أخرى . وهو في هذا

كله إنما يفصل ماسبق أن أجمله في حديثه عن العصمة ، وهل هي فطرية في ذواتهم

من أول العمر إلى آخره ، وهل هي كل ما لهم من كالات ، أم أن لهم كالات أخرى

بعضها حاصل لهم بالفعل ، وبعضها الآخر بالقوة ، ولكنه يحصل لهم بالفعل بعد

النبوة والإمامة . وإذا كان ما يذكره المؤلف في هذا الصدد تفصيلا لما سبق أن أشار إليه إجمالاً في ص ٣٠ س ٧-١٥ ، وكنا قد عرضنا لرأيه ، ولرأى غيره من متكلمي الأشاعرة ، وذلك في التعليق الواقع في ص ١٦٦-١٦٨ من هذه التعليقات ، فليس ثمة إذن ما يدعو إلى تكرار القول ، ويحسن الرجوع إلى التعليق المشار إليه .

(١٠) المصمة وثبوت النبوة والإمامة

ص ٣٣ - ٣٦

ص ٣٥ س ٧ - ١٦

«..... إن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى ، واستدفاع مضار لا تخفى ، وكل ما هو كذلك فهو واجب على الله ، فنصبه لطف ، واللفظ على الله تعالى واجب .»

كأنني بالمؤلف هنا لم يفعل أكثر من أن يردد ما أورده ابن سينا في إثبات النبوة ، وذلك في الفصل الثاني من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب (الشفاء) ؛ ولعل كل ما هنالك من فرق بين صاحب (الشفاء) وبين صاحب (توفيق التطبيق) هو أن ما أورده أولهما من مقدمات تأدى منها إلى إثبات النبوة إثباتاً عقلياً ، قد أخذه ثانيهما وقدمه بين يدي دليله على إثبات الإمامة على هذا الوجه العقلي .

ولسكى يتبين مبلغ التطابق بين كلام ابن سينا وبين كلام مؤلفنا ، يحسن أن نورد بعض ما ذكره ابن سينا في إثبات النبوة ، فإنه في ذلك أظهر وعليه أدل . قال الشيخ الرئيس ما نصه :

« الآن إنه من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته ، فلا بد لأمثاله من اجتماع ، ومن تشبه بالمدينين .

« فإذا كان هذا ظاهرا ، فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة ، ولا يتم المشاركة إلا بمعاملة ، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تسكون له ، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ، ولا بد من أن يكون هذا إنسانا ، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ، ويرى كل منهم ماله عدلا وما عليه ظلما .

« فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس ويقمحصل وجوده ، أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين ، وتغير الأخص من القدمين ، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء ، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء .

« ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره ، فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ، ولا تقتضى هذه التي هي أسما

« فواجب إذن أن يوجد نبى ، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، فيتميز به منهم

« وهذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بإذن الله تعالى وأمره ووحيه ، وإنزاله الروح القدس عليه . ويكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعا واحدا قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، فإنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق ، وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى » (ابن سينا : كتاب الشفاء ، طهران سنة ١٣٠٣ هـ ، ج ٢ ، الفن الثالث عشر في الألهيات ، المقالة العاشرة ، الفصل الثاني ، ص ٦٤٦ - ٦٤٧) .

وهكذا يتبين أن مؤلف (توفيق التطبيق) قد انتهى في إثباته للإمامة إلى عين ما انتهى إليه ابن سينا في إثباته للنبوة : فوجود النبي عند ابن سينا واجب ، لأنه لا يجوز أن تقتضى العناية الإلهية وجود أشياء ليست ضرورية في بقاء نوع الإنسان ، بل هي نافعة في هذا البقاء ، ولا تقتضى هذه العناية وجود النبي الذي يسن للناس ويعدل بينهم ، ويصرهم بأمور دينهم ، ويحفظ عليهم نظام دنياهم . وكذلك وجود الإمام عند الجيلائي واجب لا بد منه : ففي رأيه أن في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى ، واستدفاع مضار لا تحفى ، وأن كل ما هو كذلك فهو واجب على الله : فالإمام هو الذى بسنته وعدله يصلح معاش الناس ويهيئهم للمعاد المسعد ويحنبهم للمعاد المشقى ؛ وهو الذى بتدبيره لهم وعدله فيهم ، يمنعهم عن الخطورات ، ويحثهم على الواجبات . فإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد إذن من وجود الإمام ، إذ نصبه من قبل الله لطف من الله ، والالطف واجب على الله .

على أن الجيلائي قد جمع في الضرورة بين إيجاد النبي وإرساله ، وبين إيجاد الإمام ونصبه ، فكان كلامه في ذلك أدل على مطابقة لـ كلام ابن سينا في النبي ، وأبين

لما يريد إثباته من أن وجود الإمام كوجود النبي ضروري اقتضاه اللطف الواجب على الله على حد تعبير الجيلائي نفسه ، واقتضاه عناية الله على حد تعبير ابن سينا . وإليك ما قاله الجيلائي في هذا الصدد : « واعلم أن الواجب على الله تعالى إيجاد الأنبياء وإرسالهم على الناس ، وإيجاد الإمام ونصبهم : لأن اللطف وجودهم لا إظهارهم واقتدارهم على الناس » (توفيق التطبيق : ص ٣٦ س ١ — ٣) ؛ وهذا لا يكاد يخرج في كثير أو قليل عما أثبتته ابن سينا في نصوصه التي أوردناها آنفا .

ص ٣٦ س ١١ — ١٢ .

« والدليل المسمى الواقعي لثبوت النبوة والإمامة هو العصمة . والدليل الإيماني الكاشف للإيماني إظهار الإعجاز للنبي ونص النبي للوصي » .

الدليل المسمى هو ما يكون الاستدلال فيه من العلة إلى المعلول ، وهو نوع من أنواع البرهان ؛ والبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات ، سواء كانت ابتداء وهي الضروريات ، أو كانت بواسطة وهي النظريات ؛ ولا بد في القياس من أن يكون الحد الأوسط فيه علة لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر ، وذلك من الناحية الصورية الذهنية : فإذا كان الحد الأوسط علة لوجود النسبة بين الحد الأكبر والحد الأصغر في الخارج ، أي من الناحية الواقعية في الوجود العيني ، إلى جانب ما هو كذلك في الوجود الذهني ، إذا كان ذلك كذلك فإن الدليل عندئذ يكون دليلا لمياً : فقولنا مثلاً : هذا متعفن الأخلاط ، وكل متعفن الأخلاط حموم ، فهذا حموم ، إنما هو دليل لمي : لأن تعفن الأخلاط ، كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن ، فهو كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج (الجرجاني : التعريفات مادة « البرهان ») .

والدليل الإني هو ما يكون الاستدلال فيه من المعلول إلى العلة ، وهو نوع آخر من أنواع البرهان يختلف عن البرهان اللمى بأن الحد الأوسط فيه لا يكون علة لنسبة الحد الأكبر إلى الحد الأصغر إلا في الذهن ، كقولنا مثلاً : هذا محموم ، وكل محموم متعفن الأخلاط ، فهذا متعفن الأخلاط : فالجى هنا ، وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن ، إلا أنها ليست علة لثبوت هذا التعفن في الخارج ، بل الأمر بالعكس (التعريفات : مادة « البرهان ») .

والبرهان اللمى أو برهان اللم ، أولى وأفيد وأشرف من البرهان الإني أو برهان الإن : فقد قال أبو القاسم القشيري إن المحققين قالوا : ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله بعده ؛ ولسكن أباسعيد بن أبي الخير اعترض على هذا بقوله : ذلك مقام المريدين ؛ أما المحققون فإنهم ما رأوا شيئاً إلا وكانوا قد رأوا الله قبله ؛ وقال الفخر الرازي أيضاً : تحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الإن ، وأن النزول من الخالق إلى المخلوق هو برهان اللم ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف ؛ وكذلك قال أبو حنيفة : عرفت محمداً بالله ولم أعرف الله بمحمد (كليات أبي البقاء : مادة « الدليل ») .

فإذا كان الخالق أشرف من المخلوق ، وكان الله خالق محمد ، ومحمد مخلوقاً لله ، وكان الخالق علة ، والمخلوقات معلولات ، وكان الدليل اللمى هو الذى ينتقل الاستدلال فيه من العلة إلى المعلول ، بخلاف الدليل الإني الذى يكون الاستدلال فيه بالانتقال من المعلول إلى العلة ، إذا كان ذلك كذلك ، فقد بان إذن لم كان الدليل اللمى أولى وأفيد وأشرف من الدليل الإني ، ولم كانت العصمة عند مؤلف (توفيق التطبيق) هى الدليل اللمى الواقعى لثبوت النبوة والإمامة ، وذلك على خلاف ما هو الشأن في الدليل الإني ، فإنه عنده إظهار الإعجاز للنبي ونص النبي للوصى ،

إذ العصمة أمر خفي لا سبيل إلى معرفته إلا إذا ظهرت آيات الإعجاز على يد النبي ، وورد نص من جانب النبي في حق الوصى .

* * *

(١١) تطبيق كلام الشيخ على كلام الإمامية

ص ٣٦ - ٣٧

ص ٣٦ س ١٨ - ٢٠ .

« . . . على أن الإمامية قائلون بوجوب اللطف على الله بمقتضى عدله وحكمته بوجوب عليه ، والشيخ الرئيس قائل بالعناية بوجوب عنه ، فكيف التوفيق بين القولين والمسلكتين ؟ » .

يريد المؤلف في هذه الفقرة ، وفيما أثبتناه هنا من كلامه ، وما سيورده بعد ذلك ، أن يوفق بين مذهب ابن سينا وبين مذهب الإمامية توفيقاً جعل محوره فكرة الوجوب على الله عند الإمامية ، وفكرة الوجوب عن الله عند ابن سينا ؛ وإنه لينتهى في هذا التوفيق إلى أن ما يعنيه الإمامية بالوجوب على الله هو عين ما يعنيه ابن سينا بالوجوب عن الله . ولعل في ذكر معاني الوجوب ما يعين على فهم الفكرة التي يرمى إليها مؤلفنا من تطبيق كلام الشيخ الرئيس على كلام الإمامية ، وهي الفكرة التي أجعلها في هذه الفقرة ، ثم فصلها بعد ذلك فيما أورد من مناسبات واستشهادات من نصوص الشيخ الرئيس بوجه عام ، ومن كتاب (الشفاء) بوجه خاص : فالوجوب والإيجاب متحدان بالذات ، ومختلفان بالاعتبار : فالإيجاب باعتبار القيام بالذات ، والوجوب باعتبار التعلق بالفعل ، لكن لا يلزم من اتحادهما بالذات قيام الوجوب

بمن يقوم به الإيجاب (كليات أبي البقاء : مادة « الوجوب ») . وللوجوب معان كثيرة : فمنه ما هو شرعى ، وما هو عقلى ، وما هو عادى . والوجوب العادى هو ما يعنى الأولى والأليق (كليات أبي البقاء : مادة « الوجوب ») .

والوجوب عند الأشاعرة ، من جهة أنه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه ، يكون بالشرع ، ولا يتصور ذلك فى فعله تعالى ، فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح وترك واجب ؛ والمعتزلة ، من جهة أن ما هو قبيح يتركه ، وما يجب عليه يفعله البتة ، قائلون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عقلا ، أو بمعنى اللزوم عليه ، لما فى تركه من الإخلال بالحكمة ؛ إلا أنه لا معنى للزوم عليه تعالى إلا عدم التمكن من الترك ، وهو يناقى الاختيار الذى ادعاه المعتزلة فى أفعاله تعالى ؛ ولهذا اضطر المتأخرون منهم إلى القول بأن معنى الوجوب على الله هو أن يفعله البتة ولا يتركه ، وإن كان الترك جائزا (كليات أبي البقاء : مادة « الوجوب ») .

* * *

(١٢) إثبات إمامة على وأفضليته

ص ٣٧ - ٥٠

ص ٣٧ س ١٠ - ١٥ .

« ولا خلاف فى أن أمة نبينا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اختلفوا فى أمر الخلافة ، فافتقرت أولا على ثلاث فرق : قالت الفرقة الأولى : إن الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة هو على عليه السلام بالنص ، وقالت الفرقة الثانية : هو أبو بكر بالإجماع ، وقالت الفرقة الثالثة : هو العباس بالإرث ، وبطلت

خلافة العباس في زمانه باتفاق أهل الإسلام . واستمر الخلاف بين الفرقة الأولى والثانية ، وانحصر أمر الدين بإجماع المسلمين بين الفريقين » .

يظهرنا هذا الاختلاف بين الفرق على أن إثبات الإمامة إنما يكون على طريقتين : طريق النص ، وطريق الإجماع . وإنما تثبت الإمامة بالطريق الأول إذا كان النص ثابتاً ، ولم يرد فيه ما ينقضه أو يطعن في صحته ، فإذا فسد النص على إمام بعينه ، كان السبيل إلى إثبات الإمامة هو الإجماع ، وكان الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤمنين على هذا الشأن . والذين يذهبون إلى إثبات الإمامة عن طريق الإجماع أو الاختيار ، إنما ينكرون النص وطريقه ، ويشبّهون فساداً ، ومن هنا كان قول الفرقة الأولى وهي فرقة الشيعة التي يشير إليها المؤلف هنا ، مرفوضاً في رأي الفرقة الثانية ، إذ تقول هذه بالإجماع على خلافة أبي بكر ، على حين تقول تلك بالنص على خلافة عليّ .

وقد اعترض الباقلاني على القائلين من الشيعة بالنص على إمامة عليّ ، بأنه لو كانت الأمر على ما قالوه ، لوجب أن يغلب نقل النص من الكفاية على كتمانها ، وأن يظهر وينقله خلف عن سلف إلى وقتنا هذا نقلاً شائعاً ذائعاً ، بحيث يكون أول نقلته ووسطهم وآخرهم سواء في أنهم جميعاً حجة يجب العلم عن نقلهم . وعند الباقلاني أنه لو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يعلم ضرورة صدق الشيعة فيما تنقله من النص ، وألا يوجد لهم مخالف من الأمة يوفى على عددهم ينسكروا النص ويحسد علمه ، كما لم يوجد فيها من ينسكروا فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة . وفي رأي الباقلاني أن أوضح دليل على سقوط ما ذهب إليه الشيعة وبطلانه ، هو العلم ببطلان وجود من ينسكروا فرض الصلاة والصيام وإمرة أسامة بن زيد وزيد بن حارثة ، والعلم بأن جمهور الأمة والسواد الأعظم منها ينسكروا

ذلك ويحجده ويبرأ من الدائن به ، وأن أكثر القائلين بفضل عليّ من الزيدية ومعتزلة البغداديين وغيرهم ينسكرون النص عليه ويحجده مع تفضيله عليّاً على غيره وزوال التهمة عنه . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد نظر الباقلاني إلى ماورد وروداً خاصاً تفتعله الشيعة بينهم ، وتضيفه إلى عمار والمقداد وغيرهما من الصحابة ، على أنه دليل على بطلان دعوى من ادعى منهم أن النص نقله واحد وآحاد في الأصل (التمهيد : ص ١٦٥ - ١٦٧) .

ويلاحظ هنا أن القول بإبطال النص وإثبات الاختيار لم يكن مقصورياً على الباقلاني وحده ، وإنما شاركه فيه كثير من متكلمي الأشاعرة ، فأورده بعضهم مفصلاً على نحو ما فعل الباقلاني ، وأورده بعضهم الآخر مجملاً على نحو ما فعل الجويني (الجويني : الإرشاد ، ص ٤١٩ - ٤٢٣) .

والقول بإبطال النص على إمامة عليّ يستتبع القول بالإجماع على إثبات الإمامة لأبي بكر : فأخبار الآحاد التي تدعيها الفرقة الأولى القائلة بإثبات الإمامة لعليّ بالنص ، إنما هي أخبار قد عارضها إجماع المسلمين في الصدر الأول على إبطالها وترك العمل بها ، وهذا ما تقول به الفرقة الثانية التي يدور مذهبها على أن الخليفة بعد رسول الله هو أبو بكر بإجماع المسلمين : فالقائلون بالإجماع على إمامة أبي بكر يستدلون بأن الأمة كلها قد انقادت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ودانت بوجوب طاعتهما والانضواء تحت لوائهما ، وكان ممن فعل ذلك ، عليّ نفسه والعباس وعمار والمقداد وأبو ذر والزبير بن العوام ، وكل من ادّعى له النص ورؤى له . يضاف إلى هذا أن الخبر الذي ادعته الشيعة ، وادعت فيه النص على إمامة عليّ ، قد عارضه خبر آخر من جانب البكرية والراوندية وكل من قال بالنص على أبي بكر والنص على العباس ، وروايتهم في ذلك أظهر وأثبت ، والعمل في صدر الأمة موافق لرواية النص على أبي بكر رضي الله عنه ، فهو إذن أقوى وأثبت . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد انتهى

الباقلاني إلى أنه يجب ترك الأضعف بالأقوى ، فإن لم نفعل ذلك ، فلا أقل من اعتبار هذه الأخبار متعارضة متكافئة ، ومن تعذر العمل بشيء منها ، ومن رجوعنا إلى ما كفا عليه من أن الأصل أن لا نص إلى أن يثبت أمر نعود إليه ، وأنى لأحد بذلك ، وكل ما يستدل به على بطلان الخبر الواحد موجود في هذه الرواية ! (التمهيد : ص ١٦٨ - ١٦٩) . وهكذا نتبين مع الباقلاني ما يكفي من هذه الجملة لإبطال النص ، كما نتبين أن إبطال النص الذي قالت به الفرقة الأولى ، من شأنه أن يوقع ثبوت الاختيار أو الإجماع الذي قالت به الفرقة الثانية ، وهما الفرقتان اللتان ذكرهما مؤلف (توفيق التطبيق) ، وذكر معهما أن الخلاف في أمر الخلافة قد استمر بينهما ، وأن أمر الدين قد انحصر فيهما .

ص ٣٨ س ٨ .

« الحسن » :

هو الحسن بن علي بن أبي طالب ؛ وهو سبط النبي صلى الله عليه وسلم ؛ وأمه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، سيدة نساء العالمين ؛ وهو سيد شباب أهل الجنة ، وريحانة النبي صلى الله عليه وسلم وشبيهه ؛ سماه النبي صلى الله عليه وسلم الحسن . وقد ولد الحسن في النصف من رمضان سنة ثلاث من الهجرة ، وأصلح الله به بين فئتين من المسلمين بتنازله عن الخلافة لمعاوية ، وتوفي بالمدينة سنة تسع وأربعين (ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب ، ج ٢ ، ص ٩) .

ص ٣٨ س ٨ .

« الحسين » :

هو الحسين بن علي بن أبي طالب ، ريحانة النبي صلى الله عليه وسلم ، وسيد شباب أهل الجنة . ولد الحسين لخمس خلون من شعبان سنة أربع من الهجرة ؛ كان

فاضلا ، كثير الصوم والصلاة والحج والصدقة وأفعال الخير جميعا ؛ وقتله سنان بن أنس النخعي ، وكان ذلك في يوم الجمعة ، وقيل إنه في يوم السبت ، وهو يوم عاشوراء من سنة إحدى وستين للهجرة بكرة بلاء من أرض العراق ، وكان مقتله في خلافة يزيد بن معاوية بعد امتناعه عن البيعة له وقتاله لجيشه الذي كان يقوده عمر بن سعد بن أبي وقاص (ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب ، ج ٤ ، ص ١٨) .

ص ٣٨ س ٨ .

« سلمان » :

هو سلمان الفارسي ، ويعرف بسلمان الخير مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأصله من فارس ، قال عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم : « سلمان منا أهل البيت » ، وقد توفي سلمان سنة خمس وثلاثين للهجرة ، في آخر خلافة عثمان وهو أرجح الأقوال (ابن الأثير : أسد الغابة ، طبعة جمعية المعارف بمصر ، ج ٢ ، ص ٣٢٨) .

ص ٣٨ س ٨ .

« أباذر » :

هو أبوذر الغفاري ، واسمه جندب بن جنادة الرّبذي ، وهو صحابي مشهور بهذه وورعه ، ومعدود من أجل المحدثين (دائرة المعارف الإسلامية : مادة « ابوذر الغفاري ») . ويقال إن أباذر أسلم بعد أربعة وكان خامسا وأنه انصرف بعد ذلك إلى بلاد قومه ودعاهم إلى الإسلام ؛ وكان رضى الله عنه شديد الزهد ، قويا في الحق ، لا يخشى في الله لومة لائم ، وتوفي بالرّبذة (في جوار المدينة) سنة إحدى وثلاثين أو اثنتين وثلاثين للهجرة (ابن الأثير : أسد الغابة ، ج ٥ ، ص ١٨٦) .

ص ٣٨ س ٨ .

« المقداد » :

هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة ، ويقال له المقداد بن الأسود ، وهو قديم الإسلام ،
إذ كان من أول من أظهر الإسلام بمكة ، وهاجر إلى أرض الحبشة ، وشهد أحدًا
والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتوفي بالمدينة في خلافة عثمان وعمره
سبعون سنة (ابن الأثير : أسد الغابة ، ج ٤ ، ص ٤٠٩) .

ص ٣٩ س ٦ - ص ٤٩ س ٤٢ .

« فحينئذ ننظر في القرآن بأي أوصاف وجب علينا إطاعته ، وبأي أخلاق لزم
لنا أثره ؛ فوجدنا في القرآن فاعلمنا من هذه المقدمات أن عليا عليه السلام
هو خيرة هذه الأمة وأتقها ، وهو أخشاهها ، فهو أعلمها ، فهو أعدلها ، فهو أولاهها
على العلم ، فهو أهداها إلى الحق ، فهو واجب الإطاعة المتبع ، فاختارناه على بصيرة
ويقين لأنه هو أولى بالاختيار ، وتركنا أبا بكر لأنه هو أولى بالترك عند أولى
الأنصار » .

هنا يقدم المؤلف مقدمات ، وينتهي إلى نتيجة : فأما مقدماته فهي طائفة من
الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأخبار المروية ؛ وأما نتيجته التي ينتهي إليها
من هذه المقدمات ، فهي أن عليا أفضل الأمة بصفة عامة ، وأفضل من أبي بكر
بصفة خاصة ، وأن عليا لأفضليته كان خليقا بالإجماع على إمامته ، في حين أن أبا بكر
لأنه دون علي علما وعملا كان خليقا بالترك . وليس من شك في أن المؤلف فيما أورد
من آيات وأحاديث وأخبار كان مصطنعا لمنهج الشيعة في التأويل والتخريج ، وفي
الذهاب إلى حد بعيد في تحميل الألفاظ بصفة عامة ، والألفاظ القرآنية بصفة خاصة ،

ما تحتمل وما لا تحتمل من المعانى التى تتفق من قريب أو من بعيد مع مذهب الشيعة ، والتى يحقق تأويلها ما يريد الإمامية تحقيقه وإثباته من إمامة على وأحقية للخلافة من دون أبى بكر . ويتبين هذا كله فيما يلى : -

ص ٣٩ س ٨ .

« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

فالمؤلف قد نظر فى أقاويل المسلمين فى هذه الآية الكريمة فوجد أنهم مختلفون فى معنى « أولى الأمر » : فبعضهم يرى أن أولى الأمر هم على وأولاده وذريته المعصومون ، وبعضهم يرى أنهم أمراء السرايا ، وبعضهم يرى أنهم القوام على الناس ، والأمرون بالمعروف والنهون عن المنكر .

والمؤلف فيما أورده المفسرون فى تفسير هذه الآية الكريمة ، يلاحظ إلى أى حد اختلفت الأقاويل فى تأويل « أولى الأمر » : فابن جرير الطبرى مثلاً يحدثنا بأن أهل التأويل قد اختلفوا فى « أولى الأمر » الذين أمر الله عباده بطاعتهم فى هذه الآية ، وهانحن أولاء نجمل معه ما أورده من أقاويلهم :

(١) ففريق يقول بأن أولى الأمر هم الأمراء وأصحاب السرايا ، ومن هذا الفريق أبو هريرة وابن عباس وميمون بن مهران .

(٢) وفريق يقول بأن أولى الأمر هم أهل العلم والفقهاء ، ومن هذا الفريق مجاهد إذ قال بأنهم أولو الفقه منكم - على رواية - أو أنهم أولو الفقه والعلم - على رواية أخرى - ؛ ومنه أيضاً ابن نجيم إذ قال بأنهم أولو الفقه فى الدين والعقل ، وابن عباس إذ قال بأنهم أهل الفقه والدين .

(٣) وفريق ثالث يرى أن أولى الأمر هم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، ومن القائلين بذلك مجاهد .

(٤) وفريق رابع يرى أن المعنى بأولى الأمر هما أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ، ومن هذا الفريق عكرمة .

وقد عقب ابن جرير الطبري على هذه الأقاويل بما يبين أيها أولى بالصواب ، وذلك إذ يقول : « وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال : هم الأمراء والولاة ، لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان طاعة والمسلمين مصلحة ، كما روى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « سيليكم بعدى ولاة ، فيليكم البر ببره والفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق ، وصلوا وراءهم ، فإن أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فللكم وعليهم . » فإذا كان معلوما أنه لا طاعة واجبة لأحد غير الله أو رسوله أو إمام عادل ، وكان الله قد أمر بقوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » بطاعة ذوى أمرنا ، كان معلوما أن الذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوى أمرنا هم الأئمة ومن ولاة المسلمون دون غيرهم من الناس وإذا كان ذلك كذلك ، كان معلوما بذلك صحة ما اخترنا من التأويل دون غيره . » (ابن جرير الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن ، المطبعة الأميرية ببولاق ، مصر سنة ١٣٠٤ هـ ، ج ٥ ، ص ٩٣ - ٩٥) .

ويتفق أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبي مع ابن جرير الطبري في إيراد الأقاويل الآتية الذكر وذكر القائلين بكل منها (القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، طبع دار المكتبة المصرية سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م ، ج ٥ ، ص ٢٥٩ - ٢٦١) ؛ ولكن القرطبي يزيد على ذلك ذكر ما زعمه قوم من أن المراد بأولى

الأمر على والأئمة المعصومون ، وإنه ليعقب على هذا الزعم بما يبين فسادَه فيقول : « ولو كان كذلك ما كان لقوله : « فردوه إلى الله والرسول » معنى ، بل كان يقول : فردوه إلى الإمام وأولى الأمر ، فإن قوله عند هؤلاء هو المحكم على الكتاب والسنة ، وهذا قول مهجور مخالف لما عليه الجمهور . » (الجامع لأحكام القرآن : ج ٥ ، ص ٢٦١) .

فإذا كان ذلك كذلك ، وكانت تلك هي الأقاويل المختلفة الصادرة عن الثقات من أهل التأويل في تفسير معنى « أولى الأمر » ، وكان مؤلف (توفيق التطبيق) ، قد انصرف بحكم تشيعه عما سوى القول بأن المقصود بأولى الأمر هو على وأولاده وذريته المعصومون ، فقد بان إذن إلى أي حد عمِل هذا المؤلف في إثبات دعواه على ما هو مهجور ومخالف لما عليه الجمهور من القول .

ص ٤١ س ١٩ - ص ٤٢ س ١٠

« فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ، ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم . » وما فعله المؤلف بالآية الكريمة السابقة من تعسف في التأويل ، وإبعاد في التخريج ، قد فعله بهذه الآية : فهو قد زعم أن المفسرين اتفقوا على أن « أبناءنا » إشارة إلى الحسن والحسين ، وأن « نساءنا » إشارة إلى فاطمة ، وأن « أنفسنا » إشارة إلى على ، إلى آخر ما ذهب إليه في دعواه من أن أشبه النفوس بنفس الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هي نفس على ، وإذن فعلى أشرف النفوس ، لأنه نفس الرسول ، أي في الشرف والكمال ، كأنه هو ، أي نور واحد . ولكي يتبين وجه الحق فيما يذهب إليه مؤلف (توفيق التطبيق) من فهم لفظة « أنفسنا » على أنها إشارة إلى على باعتبارَه نفس الرسول صلى الله عليه وسلم ، يحسن أن نورد بعض أقوال المفسرين في هذا الصدد :

ذكر النسفي في تفسيره أن الرسول عليه السلام لما دعا إلى المباهاة من حاحه في أمر عيسى عليه السلام من نصارى نجران ، أتوا الرسول عليه السلام وقد غدا محتضنا للحسين ، آخذا بيد الحسن ، وفاطمة تمشي خلفه ، وعليّ خلفها ، وهو يقول : « إذا أنا دعوت فأمنوا » ، ولكن نصارى نجران رأوا ألا يباهلوا النبي عليه الصلاة والسلام فصالحهم . قال النسفي مانصه : « وإنما ضمّ الأبناء والنساء وإن كانت المباهاة مختصة به وبمن يكاذبه ، لأن ذلك أكد في الدلالة على ثقته بحاله واستيقانه بصدقه حيث استجراً على تعريض أعزته وأفلاذ كبده لذلك ولم يقتصر على تعريض نفسه له ، وعلى ثقته بكذب خصمه حتى يهلك خصمه مع أحبته وأعزته إن تمت المباهاة ، وخص الأبناء والنساء لأنهم أعز الأهل وألصقهم بالقلوب » (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٩٤٣ ، ج ١ ، ص ٢٢١ - ٢٢٢) .

وذكر القرطبي أن « أبناءنا » دليل على أن أبناء البنات يسمون أبناء ، وذلك أن النبي ﷺ جاء بالحسن والحسين وفاطمة تمشي خلفه وعليّ خلفها ، وهو يقول لهم : « إن أنا دعوت فأمنوا » ، وهو معنى قوله : « ثم نبهل » ، أي تتضرع في الدعاء . قال القرطبي ما نصه : « قال كثير من العلماء إن قوله عليه السلام في الحسن والحسين لما باهل « ندع أبناءنا وأبناءكم » ، وقوله في الحسن : « إن ابني هذا سيد » ، مخصوص بالحسن والحسين أن يسميا ابني النبي ﷺ دون غيرها لقوله عليه السلام : « كل سبب ونسب ينقطع يوم القيامة إلا نسبي وسببي » (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٧ م ، ج ٤ ، ص ١٠٣ - ١٠٥) .

وفسر البيضاوي الآية السكرية بأن معناها هو أن يدعو كل منا ومنكم نفسه

وأعزة أهله وألصقهم بقلبه إلى المباهلة ، ويحمل عليها ، وإنما قدمهم على الأنفس لأن الرجل يخاطر بنفسه لهم ، ويحارب دونهم (ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، القاهرة سنة ١٣٣٤ هـ = ١٩٢٦ م ، ص ١٠١) .

والمقابل فيما أوردنا من أقوال المفسرين ، وفي غيرها مما يضيق للمقام عن ذكره ، يلاحظ أنه إذا صح تجوزاً أن « أبناءنا » إشارة إلى الحسن والحسين ، وأن « نساءنا » إشارة إلى فاطمة ، فإنه لا يصح مطلقاً أن تكون « أنفسنا » إشارة إلى عليّ من حيث هو نفس الرسول عليه السلام على نحو ما ذهب إليه صاحب (توفيق التطبيق) ، إذ أن « أنفسنا » لا يمكن أن تدل صراحة أو ضمناً إلا على نفس النبي وأنفس أعزة أهله وألصقهم بقلبه .

وليس أدحض لما يذهب إليه المؤلف وغيره من الشيعة في تأويل « أنفسنا » ، بل وفي تأويل « أبناءنا » و « نساءنا » ، مما ذكره الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في هذا المقام : فهو يرى أن ما انفقت عليه الروايات من أن النبي صلى الله عليه وسلم اختار للمباهلة علياً وفاطمة وولديهما ، ومن حملهم كلمة « نساءنا » على فاطمة ، وكلمة « أنفسنا » على عليّ فقط ، إنما مصادرها الشيعة ، ومقصدهم منها معروف ، وقد اجتهدوا في ترويحها ما استطاعوا حتى راجت على كثير من أهل السنة ، ولكن واضعيها لم يحسنوا تطبيقها على الآية : فإن كلمة « نساءنا » لا يقولها العربي ويريد بها بنته ، لا سيما إذا كان له أزواج ، ولا يفهم هذا من لغتهم ؛ وأبعد من هذا أن يراد بـ « أنفسنا » عليّ عليه الرضوان . ويرى الأستاذ الإمام بعد هذا كله أن كل ما يفهم من الآية إنما هو أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يدعو المحاجين والمجادلين في عيسى من أهل الكتاب إلى الاجتماع رجالاً ونساء وأطفالاً ، ويجمع هو المؤمنون رجالاً

ونساء وأطفالا ، ويبتهلون إلى الله تعالى بأن يلعن السكاذب فيما يقول عن عيسى
(تفسير القرآن للأستاذ الإمام : طبعة المنار سنة ١٣٤٤ هـ ، ج ٣ ، ص ٤٢٢) .

فإذا كان ذلك كذلك فليس تمت إذن وجه لما يذهب إليه صاحب (توفيق
التطبيق) ، ويزعم فيه أن المفسرين قد اتفقوا على أن « أنفسنا » إشارة إلى عليّ ،
وأنه لا يجوز أن يكون المراد به النبي عليه الصلاة والسلام ، لأنه هو الداعي ، ولا يجوز
أن يدعو الإنسان نفسه .

وما قيل في تأويل المؤلف لهذه الآية والآية السابقة من إخراجهما عن معناهما
العام الذي يشمل علياً كما يشمل غير عليّ ، إلى معنى خاص مقصور على عليّ وحده ،
يمكن أن يقال مثله في تأويله لغير هاتين الآيتين من الآيات التي أوردناها بعد ذلك
حتى ص ٤٩ من متن رسالته ، وحملها ما تحتمل وما لا تحتمل من المعاني الخاصة التي
تجعلها مقصورة على عليّ ، وأراد بإيرادها أن يؤيد دعواه في أن هذه الآيات إنما
نزلت في حق عليّ .

ص ٤٣ س ١٠ - ١١ .

« وقال النبي عليه الصلاة والسلام في حقه : « يا علي أنت مني بمنزلة هارون
من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي » » .

عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص ، عن سعد بن أبي وقاص ، قال : خلف
رسول الله ﷺ علياً بن أبي طالب في غزوة تبوك ، فقال : يا رسول الله ، تخلفني في
النساء والصبيان ، فقال : « أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا
أنه لا نبي بعدي » (صحيح مسلم : طبعة استامبول سنة ١٣٣٤ هـ ، كتاب فضائل
الصحابة ٤٤ ، ج ٧ ، ص ١٢٠ ؛ البخاري : كتاب ٦٢ ، باب ٩ ، وكتاب ٦٤ ،
باب ٧٨ ؛ الترمذي : كتاب ٤٦ ، باب ٢٠ ؛ ابن ماجه : المقدمة ، باب ١١) .

يتخذ الإمامية من هذا الحديث دليلا على أن النبي ﷺ نص على استخلاف عليّ بعده ، ولكن ما يذهبون إليه في الاستدلال بهذا الحديث على استخلاف النبي لعليّ ، كان موضعاً للنقد والتجريح من جانب كثير من المؤرخين والمتكلمين ورجال الدين من أهل السنة ، وحسبنا أن نذكر في هذا الاستدلال ما يورده القاضي أبو بكر ابن العربي من اعتراض عليه ، وذلك حيث يقول : « ... فأما حديث غدير خم فلا حجة فيه ، لأنه إنما استخلفه (عليّ) في حياته على المدينة ، كما استخلف موسى هارون في حياته عند سفره للمناجاة ، على بني إسرائيل ؛ وقد اتفق الكل من إخوانهم اليهود على أن موسى مات بعد هارون ، فأين الخلافة ! » (العواصم من القواصم : المطبعة السلفية ، القاهرة سنة ١٣٧١ هـ ، ص ١٩٢) . وقد أشار الأستاذ محب الدين الخطيب في تعليقاته على كتاب (العواصم من القواصم) إلى المناقشة في هذا الحديث بين السيد عبد الله بن الحسين السويدي سنة ١١٥٦ هـ وبين الملا باشي على أكبر شيخ علماء الشيعة ومجتهديهم في زمن نادرشاه ، وذلك في كتاب (مؤتمر النجف ص ٢٥ - ٢٧ طبع السلفية) .

وللإقلالني على احتجاج الإمامية بهذا الحديث على استخلاف النبي لعليّ بالنص ، اعتراضات لها قيمتها من الفاحية الكلامية ، فضلا عما لها من خطر من الناحية التاريخية ، وذلك في كتابه (التمهيد : ص ١٧٣ - ١٧٥) .

ص ٤٢ س ١٦ - ص ٤٣ س ٧ .

« ونقل الموافق والخالف حديث : « سلوني » عن أمير المؤمنين عليه السلام ؛ وفي مسند أحمد بن حنبل : لم يكن أحد من أصحاب النبي يقول سلوني إلا علي بن أبي طالب عليه السلام ... حتى ينطق الله التوراة والإنجيل والزبور والقرآن . فيقولون : صدق عليّ ، قد أفئناكم بما نزل الله فينا : « وأنتم تقولون السكتاب أفلا تعقلون » ... » .

عن سعيد بن المسيب أنه قال : « لم يكن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سلوني ، إلا عليا » ، أخرجه أحمد في (المناقب) ، والبعث في (المعجم) ،

وأبو عمر ولفظه : « ما كان أحد من الناس يقول سلوني غير علي بن أبي طالب » وعن أبي الطفيل ، قال : « شهدت عليا يقول : سلوني ، والله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم ، سلوني عن كتاب الله ، فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار ، في سهل أم في جبل » ، أخرجه أبو عمر (أبو جعفر أحمد المحب الطبري : الرياض النضرة في مناقب العشرة ، المطبعة الحسينية ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ ، ج ٢ ، ص ١٩٨) .

وقد أورد ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله ، المطبعة المنيرية ، ج ١ ، ص ١١٤ - ١١٥) طائفة من الروايات التي تدور على اختصاص علي بقول : « سلوني ... » ، والتي تدل على براءة علي وعمق علمه وبعد نظره في الإجابة على ما يوجه إليه من أسئلة في مسائل هي في نظر السائل معضلة ، فليرجع إلى هذا الكتاب ، من أراد زيادة في هذا الباب .

ص ٤٣ س ١٧ - ١٨

« ... ولهذا كثير من المخالفين يفضلونه ، ولا نقل لخبر التفضيل أيضا في صدق الأول والثاني والثالث ... » .

يريد المؤلف هنا أن يقرر أنه لم ترد أخبار في إثبات أفضلية الخلفاء الراشدين الثلاثة الأولين وهم أبو بكر وعمر وعثمان ، وذلك لكي يهصر أخبار الأفضلية على علي من دون الخلفاء . والواقع أن كتب الحديث فضلا عن كتب التاريخ والسير فياضة بالأحاديث والروايات التي تثبت لكل من هؤلاء الخلفاء صفات يتميز بها من غيره ، ناهيك بما يعول عليه ويستند إليه علماء الكلام من هذه الأحاديث والروايات التي إن دلت على شيء في نظرهم ، فهي إنما تدل على أن لكل من الخلفاء منزلته في نفس النبي ، وأن للنبي رأيه في كل من الخلفاء ، وذلك على وجه يتبين من خلاله أنهم على

الرغم مما يتميز به بعضهم من بعض ، فإنهم لدى النبي وفي نفس النبي سواء .
وليس أدل على ذلك من قول النبي صلى الله عليه وسلم : « أحنأى كالجحوم بأيهم
اقتديتم اهتديتم » : فإذا كان ذلك كذلك فأى معنى إذن لأن يكون على أفضل
من أبي بكر وعمر وعثمان ؛ وها هي ذى الأحاديث والروايات تستفيض في إثبات
ما لكل من الخلفاء الأربعة من مناقب ، إلى جانب ما يتبين من بعضها من أنهم
قد خلفوا النبي على الترتيب الذى وقع بناء على ما تضمنه بعض هذه الأحاديث
من إشارة إلى هذا الترتيب ؛ وحسبنا أن نورد على سبيل المثال لا الحصر بعض
هذه الأحاديث :

فقد حدث جبير بن مطعم ، قال : أنت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فأمر لها أن
ترجع إليه . قالت : أرايت إن جئت ولم أجذك ؟ كأنها تقول : الموت . قال عليه
السلام : « إن لم تجدني فأتى أبا بكر » (اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان :
البخارى ومسلم ، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العربية سنة
١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩ م ، ج ٣ ، ص ١٦٤ ، حديث ١٥٤٣) . وعن عائشة أنها
قالت : لما كان وجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى قبض فيه قال : « أدعوا لى
أبا بكر ، فلنكتب لثلاثا يطعم فى الأمر طامع ، أو يمتنى ممتن » ، ثم قال : « يأبى الله
ذلك والمؤمنون » ، قالت عائشة : فأبى الله ذلك والمؤمنون إلا أن يكون أبى فكان
أبى (خرج فى الفضائل وقال : بإسناد صحيح على شرط الشيخين . الرياض النضرة
فى مناقب العشرة : ج ١ ، ص ١١٨) . وعن علي أنه قال : قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم : « سألت الله عز وجل أن يقدمك ثلاثا ، فأبى على إلا تقديم أبى بكر »
(خرج فى الحافظ السلفى فى المشيخة البغدادية ، وخرجه صاحب الفضائل ولفظه :
« يا علي نازلت الله فيك ثلاثا ، فأبى أن يقدم إلا أبا بكر » ، وقال : غريب ؛

قال الطبري : وهذا الحديث مع غرابته يعقّد بما تقدم من الأحاديث الصحيحة فيستدل بها على صحته . بشهادة الصحيح لمعناه . الرياض النضرة : ج ١ ، ص ١٥٠ .

فإذا أضفنا إلى هذه الروايات والأحاديث ما يشبه المتكلمون من الأشاعة من أحاديث يثبتون بها أفضلية أبي بكر ، ويدلون ببعضها على اختصاص النبي له بالخلافة من بعده (الباقلاني : التمهيد ، ص ١٧٧) : تبيننا أن كل أولئك وغيره مما يضيق المقام عن ذكره ، أدلة على أن ما يقرره صاحب (توفيق التطبيق) من أنه لا نقل لخبر التفضيل في صدد أبي بكر وعمر وعثمان ، إنما هو كلام منقوض ومردود عليه بتلك الأحاديث والروايات .

ص ٤٨ س ١٩

« حب الدنيا رأس كل خطيئة »

قال الحافظ العراقي في (تخريج أحاديث الإحياء : طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ ، ج ٩ ، ص ١٥٦) عن هذا الحديث : رواه ابن أبي الدنيا في ذم الدنيا ، والبيهقي في (شعب الإيمان) من طريقه ، من رواية الحسن مرسلًا . وذكر ابن تيمية في (الفتاوى : ج ٢ ، ص ١٩٦) أن هذا حديث معروف عن جندب ، عن عبد الله الجبلي ، وأما عن النبي صلى الله عليه وسلم فليس له إسناد معروف .

ص ٥٠ س ١

« أسامة بن زيد » :

هو أبو محمد أسامة بن زيد بن حارثة السكبي الهاشمي ، من موالى رسول الله ،

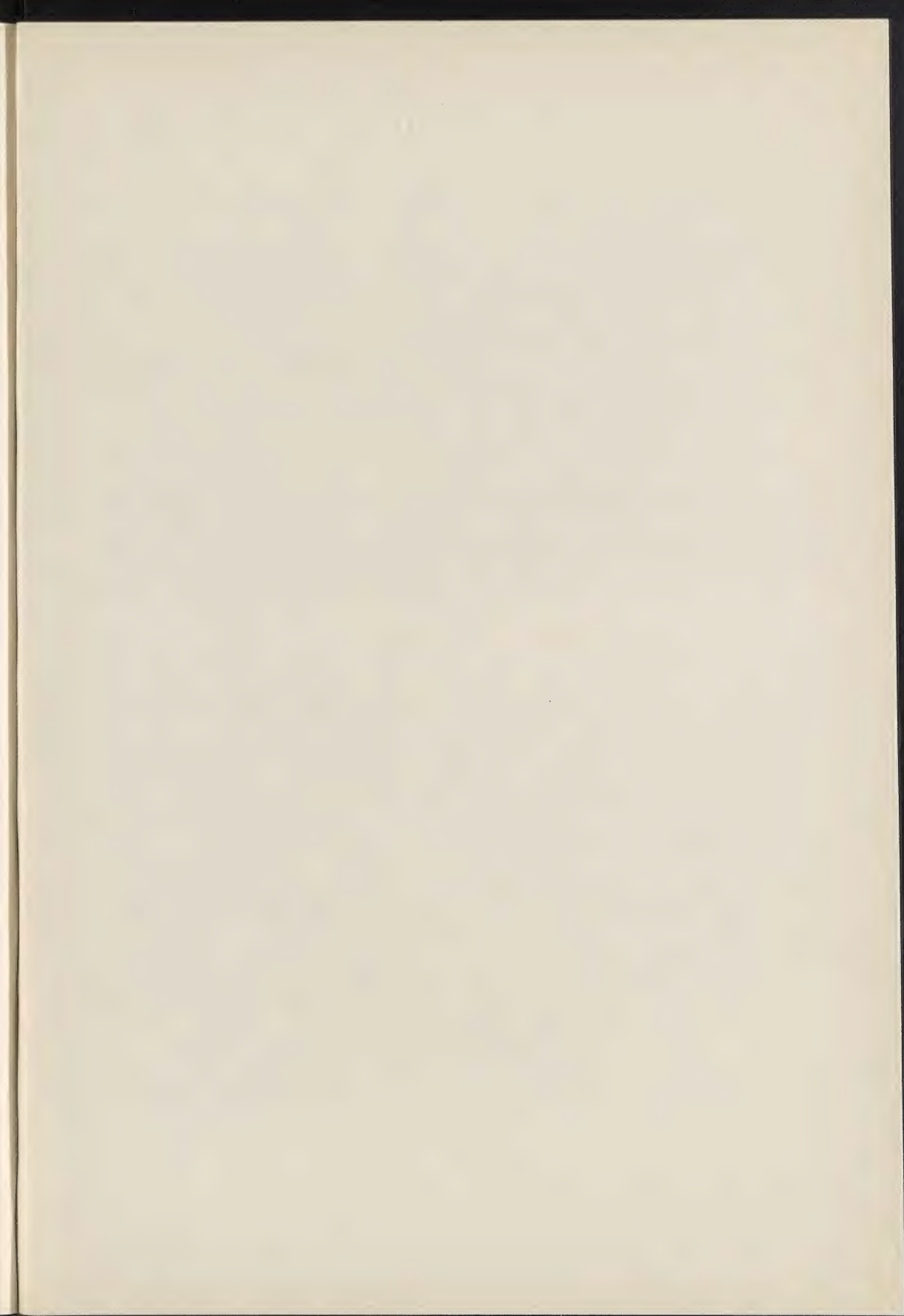
أُمُّهُ أُمَّةٌ حَبَشِيَّةٌ عَمِيقٌ تَدْعَى بِرُكَّةٍ أُمِّ أَيْمَنَ . وَلَدَ أَسَامَةَ بِمَكَّةَ فِي الْعَامِ الرَّابِعِ مِنْ بَعَثَةِ الرَّسُولِ ، وَقِيلَ إِنَّهُ لَقَبَ بِهِ « حَبُّ رَسُولِ اللَّهِ وَابْنُ حَبِهِ » . وَقَدْ بَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعَامِ الْحَادِي عَشَرَ لِلْهِجْرَةِ أَسَامَةَ عَلَى رَأْسِ جَيْشٍ لَغْزْوِ الشَّامِ ، وَكَانَ أَسَامَةُ وَقْتُئذٍ مَا يَزَالُ حَدِثًا ؛ وَعَلَى الرَّغْمِ مِنَ الطَّعْنِ فِي حَدَائِثِهِ سَنَهُ ، فَقَدْ أَصَرَ النَّبِيُّ فِي مَرَضِهِ الْأَخِيرِ عَلَى الْإِسْرَاعِ فِي بَعَثِ أَسَامَةَ الَّذِي قَامَ عَلَى رَأْسِ الْجَيْشِ فَانْقَصَرَ ، وَكَانَ نَصْرُهُ فَاتِحَةً لِلْحَمَلَةِ الَّتِي وَجَّهَتْ لِفَتْحِ الشَّامِ ؛ وَفِي الْعَامِ نَفْسِهِ وَلَاهُ أَبُو بَكْرٍ إِمْرَةَ الْمَدِينَةِ بَيْنَمَا كَانَ يَحَارِبُ فِي وَقْعَةٍ ذِي الْقَصَةِ ؛ وَفِي الْعَامِ الْعَشْرِينَ لِلْهِجْرَةِ فَرَضَ لَهُ عَمْرٌ أَرْبَعَةَ آلَافٍ دِرْهَمًا ، وَهَذَا يَسَاوِي نَصِيبَ مَنْ شَهِدَ غَزْوَةَ بَدْرَ ؛ وَلَأَسَامَةَ فَوْقَ هَذَا مَقَامَ بَيْنِ رَوَاةِ الْحَدِيثِ ؛ وَقَدْ تَوَفَّى فِي الْجَرْفِ حَوْلَى عَامِ ٥٤ هـ ، وَدُفِنَ بِالْمَدِينَةِ (ابن سعد : الطبقات ، ج ٤ ، ص ٤٣ - ٥١ ؛ ابن الأثير : أسد الغابة ، ج ١ ، ص ٦٤ ؛ دائرة المعارف الإسلامية : فكا : مادة « أسامة ») .

ص ٥٠ س ٣

« جَهَزُوا جَيْشَ أَسَامَةَ ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْ جَيْشِ أَسَامَةَ » .

هَذَا حَدِيثٌ يورده المؤلف ليستدل به على أن النبي لعن من تأخر عن جيش أسامة ، وذلك ليؤيد دعواه في أن أبا بكر وعمر قد تأخرا عن هذا الجيش ، وأنهما بحكم هذا التأخر ملعونان بنص النبي . وهذه الدعوى باطلة من أولها إلى آخرها : فهي باطلة أولاً بحكم نص الحديث على ما روته كتب السنة ، وذلك أن عبد الله بن دينار حدث أنه سمع ابن عمر يقول : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثاً وأمر عليه أسامة ابن زيد فطعن الناس في إمرته ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « إن تطعنوا في إمرته ، فقد كنتم تطعنون في إمرته أبيه من قبل ، وإيم الله إن كان خليقاً بالإمرة ،

وإن كان لمن أحب الناس إلى ، وإن هذا لمن أحب الناس إلى بعده » (صحيح مسلم بشرح النووي : طبعة المطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م ، ج ١٥ ، ص ١٩٥) ؛ وهى باطلة ثانياً بحكم ما ورد فى كتب السيرة : فقد ذكر ابن هشام أن ابن إسحق قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد بن حارثة إلى الشام ، وأمره أن يوطىء الخيل تخوم البلقاء والدَّاروم من أرض فلسطين ، فتجهز الناس ، وأوعب مع أسامة المهاجرون الأولون (سيرة النبي صلى الله عليه وسلم : مطبعة حجازى بالقاهرة ، ج ٤ ، ص ٣١٩) ؛ وذكر ابن هشام أيضاً أن ابن إسحق قال : حدثني محمد بن جعفر بن الزبير ، عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استبطناً الناس فى بعث أسامة ، وهو فى وجهه ، فخرج عاصباً رأسه حتى جلس على المنبر ، وقد كان الناس قالوا فى إمرة أسامة : أمر غلاماً حدثاً على جلة المهاجرين والأنصار ، فحمد الله ، وأثنى عليه بما هو له أهل ، ثم قال : « أيها الناس ، أنفذوا بعث أسامة ، فلعمري أنن قلتم فى إمارته لقد قلتم فى إمارة أبيه من قبله وإنه نخلق للإمارة وإن كان أبوه خليفاً لها » (سيرة النبي صلى الله عليه وسلم : ج ٤ ، ص ٣٢٨) ؛ وذكر الدكتور محمد حسين هيكل بعد هذا كله أن النبي ﷺ أمر بتجهيز جيش عزم إلى الشام ، جعل فيه المهاجرين الأولين ، ومنهم أبو بكر وعمر ، وأمر على الجيش أسامة بن زيد بن حارثة (حياة محمد : الطبعة الأولى بمطبعة مصر سنة ١٣٥٤ هـ ، ص ٤٦٧) .



التعليقات على الاستشهادات والمناسبات
من كلام الشيخ الرئيس



(١٣) في ذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس

ص ٥٣ - ٥٨

ص ٥٣ س ٢ - ٤ .

« قال في المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء ، من الفن السادس في خواص النفس الإنسانية ، في آخر الفصل السادس في إثبات القوة القدسية ، بهذه العبارة : اعلم أن التعلم سواء » .

يستشهد المؤلف هنا بعبارة من عبارات ابن سينا في طبيعيات كتابه (الشفاء) ؛ ولسكن المؤلف لم يورد من عبارة ابن سينا إلا أولها وهو قوله : « اعلم أن التعلم سواء » ؛ وها نحن نورد عبارة ابن سينا بنصها كاملا ، لكي يكون الاستشهاد أظهر وأتم ، والفائدة أشمل وأعم . قال ابن سينا ما نصه :

« واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم ، أو حصل من نفس المتعلم ، فإنه متفاوت فيه : فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور ، لأن استعداد الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى . فإن كان ذلك الإنسان فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوى حذسا . وهذا الاستعداد قد يشهد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء ، وإلى تخريج وتعليم ، بل يكون شديدا الاستعداد لذلك ، كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ، وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد . ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولاني عقلا قدسيا ، وهو من جنس العقل بالملكة ، إلا أنه

رفيع جدا ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم
« (الشفاء : فصل في مراتب أفعال العقل في أعلى مراتبها وهو العقل
القدسى : ورقة ٢٠٩١ ، مخطوطة الأزهر مخيت)

ص ٥٣ س ١١ - ١٣

« والاسماعيلية وإن وافقوا الإمامية في وجوب عصمة النبی والإمام ،
لكن لا بمعنى الذى ذهب إليه الإمامية »

يتفق الإمامية والاسماعيلية في القول بعصمة الأنبياء والأئمة ؛ ولكن
الإمامية يختلفون عن الاسماعيلية في أن العصمة عند أولئك يشترط أن تكون
في الأنبياء والأوصياء من أول العمر إلى آخره ، على حين أن العصمة عند هؤلاء
لا يشترط فيها أن تكون مطلقة ، ولا من أول العمر إلى آخره ، وإنما يجوز أن يقع
النبي والإمام في السهو والنسيان ، وأن يقع منه الخطأ والعصيان ، وأن وقوع
هذا أو ذاك منه ، ووقوعه في هذا أو ذاك ، لا يطعن في عصمته ، لأن الله إنما اختار
النبي أو الإمام بمقتضى مشيئته ، ولا ينبغى أن يتخلف مقتضى المشيئة سواء في حالتي
الخلو عن الغلط والوقوع فيه . والرسالة التي بين أيدينا صريحة في التعبير عن مذهب
الإمامية في العصمة المطلقة من أول العمر إلى آخره ، فلا داعى لتفصيل القول في
مذهب الإمامية في هذه الناحية ، وحسبنا أن نبين الفرق بين ما يذهب إليه الإمامية
وبين ما يذهب إليه الاسماعيلية في هذا ، وذلك من خلال ما يروى عن تسمية
الاسماعيلية بهذا الاسم من ناحية ، وما يعرف من ترتيب الأئمة عندهم من ناحية
أخرى : فقد حدثنا كتب السير والتاريخ بأن الاسماعيلية فرقة من فرق الشيعة ،
وأنها سميت بهذا الاسم لأنها وقعت بسلسلة الإمامة عند إسماعيل وهو الابن الأكبر

لجعفر الصادق الإمام السادس ، وأنهم جعلوا الإمامة بعد جعفر لابنه اسماعيل ، وأن جعفرا قد عين ابنه اسماعيل خلفا له ، ولكنه عاد فعدل عن ذلك وعين ابنه الثاني موسى ، وذلك لأنه لقي اسماعيل مخمورا . على أن الاسماعيلية لم يسلموا بنزع الإمامة من اسماعيل ، لأهم كانوا يعتقدون أن الإمام معصوم ، وأن شرب الخمر لا يفسد عصمته ، ولا يقطع في إمامته ، وأنه لا يجوز أن تقتضى مشيئة الله وعنايته شيئا ثم ينسخ هذا الشيء (دائرة المعارف الإسلامية : مادة « اسماعيلية ») .

على أن الاسماعيلية ، وإن كانوا قد فهموا من شرب اسماعيل للخمر هذا الفهم الذى لا يلائم تعاليم الشريعة الإسلامية ، ولا يجعل من عصمة شاربها أمرا مطعونا فيه ، بحيث تسقط الإمامة عن يأنيه ، إلا أن خصوم اسماعيل من الإمامية الإثني عشرية قد أنكروا إمامته ، وذلك لأنه أباح لنفسه محظورا ، وارتكب معصية وهى شرب الخمر ، الأمر الذى يرتب عليه أنه لم يصبح خليقا بأن يلى الإمامة . ولكن مرید اسماعيل رد على المنكرين من الامامية بأن الله إذا اجتنب شخصا للإمامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا المنصب الخطير فى المستقبل ، طهره من الذنوب والأوزار ، وأفقه القدرة على إتيانها : فتحريم الخمر لم يرفيه اسماعيل ، ومن ثم مریدوه من الاسماعيلية ، إلا معنى مجازيا (جولدسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، الترجمة العربية للأستاذة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد القادر ، القاهرة ١٩٤٦ م ، ص ٢١٥) .

فإذا كان الاسماعلية يؤولون تحريم الخمر على هذا الوجه ، ويعتقدون

العصمة في الإمام على الرغم مما يبيحه أو يقع فيه من المحظورات والمعاصي ، فقد بان إذن أى فرق بين مذهبهم وبين مذهب الإمامية ، والإمامية الإثنى عشرية بوجه خاص ، لا سيما فيما يتعلق باشتراط الإمامية أن تسكون عصمة الإمام عصمة مطلقة من أول العمر إلى آخره ، أى قبل الإمامة وفي إبانها وفيما بعد ذلك .

ص ٥٣ س ١٤ - ص ٥٤ س ٥ .

« وقال في المقالة العاشرة ، في فصل إثبات النبوة ، بعد إقامة الدليل على إثبات وجود النبي وهذا يدل صراحة على أن السان لا يترك وجود الإمام ، والنبي لا يترك نصب الوصي » .

الحق الذي لا شبهة فيه ولا غبار عليه أن ما أثبتته المؤلف هنا من كلام ابن سينا ، لا يدل صراحة ولا ضمنا على أن السان لا يترك وجود الإمام ، والنبي لا يترك نصب الوصي ، وإنما هو يدل من غير شك على أن ابن سينا لا يعنى إلا إثبات شيء واحد هو النبوة ، وذلك لا يحتمل جدالا أو تأويلا بدليل ما يقوله ابن سينا بعد ذلك ، وهذا نصه : « . . . فواجب إذن أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، فيميز به منهم ، فيسكون له المعجزات التي أخبرنا بها ؛ وهذا الإنسان ، إذا وجد ، يجب أن يسر للناس في أمورهم سننا بإذن الله تعالى وأمره ووحيه وإزاله الروح المقدس عليه » (كتاب الشفاء : ج ٢ ، الإلهيات ، ص ٦٤٧) : فأين ما يزعمه مؤلف (توفيق التطبيق) من أن كلام ابن سينا يدل صراحة على أن السان لا يترك وجود الإمام ، والنبي لا يترك نصب الوصي ، مما يصرح به مؤلف (الشفاء) من إثبات وجوب وجود النبي ، ووجوب كون النبي

إنسانا ، ووجوب وجود أمور يختص بها من دون سائر الناس بحيث يتميز عنهم ،
وتسكون له للمعجزات التي تجعله بدعا بينهم ؟ الحق أن مؤلف (توفيق التطبيق)
ليس موفقا فيما استشهد به هنا من كلام ابن سينا ، ولا مصيبا في فهمه ، بقدر
ما كان متعسفا أو محملا له من المعاني ما يخرج به عن المعنى الحقيقي الذي قصد إليه
الشيخ الرئيس .

ص ٥٤ س ٦ - ١٢

« وقال في فصل من هذه المقالة في العبادات : « إن هذا الشخص الذي
هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت » . فأى تعبير في بقاء
الإنسان ومصالحه مرتبة نصب الوصي ! . . . فيجب أن يكون وصيه منصوبا ،
ولا يكون المنصوص والمنصوب بالاتفاق غير على عليه السلام . وهذا أيضا موافق
لمذهب الإمامية ومخالف لمخالفهم » .

الواقع أن هذا ليس موافقا لمذهب الإمامية ، ولا مخالفا لمخالفهم ، وإنما هو
صورة أخرى لما يأخذ على مؤلف (توفيق التطبيق) نفسه ، ويملك عليه عقله ،
من تعسف في التأويل ، وتسكف في التخريج ، وتوجيه كلام ابن سينا توجيها يلائم
ما استقر في ذهنه من أن ابن سينا كان من الإمامية ، فلا بد إذن من أن يكون
التدبير العظيم الذي دبره النبي لبقاء ما يسنه ويشعره في أمر المصالح الإنسانية ، هو
نصب الوصي ، ولا بد من أن يكون وصي النبي منصوبا ، ولا بد بعد هذا كله
من أن يكون المنصوص والمنصوب عليا بالاتفاق ؛ وأكبر الظن إن لم يكن أكبر
اليقين أن ألفاظ ابن سينا لا تحتل هذا التخريج أو التوجيه ، وأن التدبير العظيم
الذي يعنيه ابن سينا لا يمكن أن يخرج عن معناه العام إلى هذا المعنى الخاص

الذى انتهى إليه مؤلف (توفيق التطبيق) من فهمه لكلام ابن سينا ، وهو أن
نصب على أو النص عليه هو المنة بالتدبير العظيم الذى يجب أن يكون قد دبره النبی
لبقاء ما يسنه و بشرعه فى أمر المصالح الإنسانية .

ص ٥٥ س ٩ - ١٤

« وذكر فى كتاب الإشارات ، فى النمط الثامن والتاسع والعاشر ، أوصاف
السكاملين والعارفين ، من خرق العادات ، والإخبار بالغميبات . . . وهذه الجملة
من الأوصاف لا يوجد منها شئ فى الأصحاب إلا لأمر المؤمنين وإمام المتقين عليه
صلوات الله رب العالمين » .

أفرد ابن سينا النمط الثامن من كتابه (الإشارات والتنبيهات) لدراسة البهجة
والسعادة ، فتناول فيه اللذة والألم ؛ وبين أن الذات الباطنة مستعملة على الذات
الحسية ، وأن اشتغال النفس بالعقائد الباطلة ، أو بتدبير البدن ، مانع من حصول
اللذة بالقوى العقلية ؛ وعرف مراتب الأرواح بحسب القوة النظرية .

وأفرد ابن سينا النمط التاسع من هذا الكتاب لبيان مقامات العارفين ، فعرف
الزاهد والعايد والعارف ، وعرف الزهد والعبادة عند العارف وغير العارف ؛ وتحدث
عن الإرادة وأنها أول درجات العارفين ، وعن الرياضة وتقسيمها وما يعتري صاحب
الرياضة من الحالات .

وأفرد ابن سينا النمط العاشر لدراسة أسرار الآيات ، فعرض لما يستطيعه العارف
ويحجز عنه غير العارف ، من إمساك عن الغذاء مدة طويلة ، وإتيان أفعال شاقة ،
وإخبار عن الغيب ، وإتيان العارف بخوارق العادة .

ولعل مؤلف (توفيق التطبيق) حين أثبت وجود أوصاف العارفين السالكين
 للأمير المؤمنين على ابن أبي طالب ، وهى تلك الأوصاف التى أوردها ابن سينا فى
 كتابه (الإشارات والتنبيهات) ، وأشرنا إلى طرف منها هنا ، لعله أراد أن يفسر
 بها الحالة التى استطاع فيها على رضى الله عنه أن يخلع باب خير ، وأن خلعه لهذا
 الباب على نحو ما يروى ، لم يسكن بقوة جسدانية ، وإنما هو فعل من أفعال القوة
 الروحانية ، وقد تجردت عن البدن وتقوت بالتأييد الإلهى . وليس أدل على ما يعنيه
 المؤلف بإشارته إلى النمط الثامن والتاسع والعاشر من إشارات ابن سينا ، ولا على
 تفسيره لحالة على التى يقال إنه خلع فيها باب خير ، ليس أدل على هذا كله
 مما ذكره ابن سينا نفسه فى هذا الباب ، وأجمله فخر الدين الرازى فى قوله وهذا
 نصه : « لا يبعد إتيان العارف بما يخرق العادة فى الأمور السفلية ، وذلك لأن
 الأجرام السفلية قابلة لهذه الصفات ، والنفس الناطقة ليست بجسم ، ولا حالة فى
 الجسم ، فإذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير فى هذا البدن ، لا يبعد وقوعها
 بحيث تقوى على التصرف فى مادة هذا العالم العنصرى ، لا سيما على قولنا : النفوس
 الناطقة مختلفة بالماهية ، فلا يبعد أن تكون الماهية المخصوصة التى لنفسه تقتضى
 تلك القدرة . وما يبين أن تأثير النفس خارج البدن لا بواسطة الآلات الجسمية
 جائز ، وجوه : الأول أن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل فى إزلاقه
 ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ؛ والثانى أن توهم المرض كثيرا ما يجلب
 المرض وبالضد ؛ والثالث أن الإصابة بالعين من هذا الباب . إذا عرفت هذا ،
 فنقول : صاحب هذه النفس القوية ، إن كان خيراً رشيداً ، فهو ذو معجزة من
 الأنبياء وكرامة من الأولياء ، وقد يصير ذلك الزكاء والصفاء سبباً لازدياد تلك
 القوة حتى يبلغ الأمر الأقصى ؛ وإن كان شريراً ، واستعمل تلك القوة فى الشر ،

فهو الساحر الخبيث ، وقد يكسر ذلك الشر تلك القوة ، فلا يلحق شأو
الأزكياء » (فخر الدين الرازي : لباب الإشارات ، مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ ،
ص ١٣٥) .

ص ٥٥ س ١٥

« أبو الحسن العامري » :

هو أبو الحسن محمد بن يوسف العامري ، تفلسف بخراسان ، وقرأ على أبي
زيد البلخي ، وقصد بغداد ، وتصدر بها ، ولم يرض أخلاق أهلها ، وعاد وهو
فيلسوف تام ؛ شرح كتب أرسطو ، وساح فيها ، وله كتاب (الأمد على الأبد)
(الشهرزوري : نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، نسخة فوتوغرافية بمسكتبة جامعة
القاهرة رقم ٢٤٠٣٧ تاريخ وفلسفه ، ورقه ٢١٣) .

ص ٥٦ س ١ - ٩

« وقال في رسالته (في القوى الإنسانية) : « الروح القدسية لا تشغلها جهة
تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، والروح
القدسية لا يشغلها شأن عن شأن » . وهذا بعينه مذهب الإمامية في حق
النبي والأئمة » .

لعل فيما ذكره ابن سينا في غير هذه الرسالة من رسائله وكتبه الأخرى التي تحدث
فيها عن النفس الإنسانية وقواها وأحوالها ، ما يظهرنا على معنى الروح القدسية عند
الشيخ الرئيس : فقد أورد في رسالته التي عنوانها (مبحث عن القوى النفسانية :
دار إحياء الكتب العربية ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م ، ص ١٧١ من المجموعة المشتملة

على رسالة ابن سينا في أحوال النفس وعلى ثلاث رسائل أخرى (ما نصه : «
وقد تستعد القوة النطقية في بعض الناس من اليقظة والاتصال بالعقل السكلي بما
ينزهها عن الفزع عند التعرف إلى القياس والروية، بل يكفيها مؤونتها الإلهام والوحي،
وتسمى خاصيتها هذه تقديسا، وتسمى بحسبه روحا مقدسا؛ ولن يحظى بهذه الرتبة إلا
الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام » (انظر ص ١٥٤ - ١٥٥ من هذه التعليقات) .

ص ٥٦ س ١٥ - ص ٥٧ س ١٠

« وقال في رسالته (المعراجية) هكذا : « وبراى آن بود كه شريف ترين
إنسان كفت قدر آدمى وشرف مردى جز در دانش نيست » .

(المعراجية) : رسالة بالفارسية ، يوجد منها نسخ خطية في مكتبات عدة من
بلدان مختلفة أشار إليها الأب جورج شحاته قنواى في كتابه عن (مصنفات ابن سينا :
رقم ٢٧٥ ، ص ٣٢١ - ٣٢٢) ، وأورد فيما أورد عن هذه الرسالة قول ريو (انظر
فهرس المخطوطات الفارسية : ج ٢ ص ٤٣٨ - ٤٣٩) ، وهذا نصه : « يقول
مؤلف هذه الرسالة - وهو لا يذكر اسمه - إنه كتبها جوابا للإمام أحمد أصدقائه
وبإذن مرشده الروحي الذي يسميه مجلس على علأى ، وتارة ذات شريف علا
الدولة . ولا يذكر الجوزجاني ولا ابن أبى أصيبعة مثل هذه الرسالة بين مؤلفات
ابن سينا ، ويرجح نسبتها إلى ابن سينا ماذهب إليه حاجى خليفة (ج ٣ ، ص ٤٤٣)
وهو يستند إلى الدليل الضعيف المستمد من عنوان هذه المخطوطات ، والعنوان المائل
له في مخطوط هذا الشخص الذى أوحى هذا هو ذكر علاء الدولة فى المقدمة ، غير أن
هذا الشخص من حيث هو مرشد دينى لاصلة له بالأمر الذى قدم له الرسالة اللهم إلا
المشاركة فى الاسم » .

ومهما يكن من شيء ، فقد ورد في الحواشي التي على هامش إلهيات الشفاء المطبوع بطهران سنة ١٣٠٣ هـ ، ما يفيد أن هناك رسالة تعرف باسم (رسالة المعراج) ، وأن لابن سينا في هذه الرسالة كلاما يفيد امتياز على غيره من الصحابة ، وأن منزلة على من الصحابة إنما هي بمنزلة المعقول من الحسوس ؛ ويتبين من هذا الكلام أنه ترجمة عربية للنص الفارسي الذي أورده مؤلف (توفيق التطبيقات) ، وهو النص الذي نعلق عليه هنا ، فثبت هذه الترجمة العربية فيما يلي :

« أشرف الناس ، وأعز الأنبياء ، وخاتم الرسل صلى الله عليه وآله ، قال لمركز الحكمة وفلك الحقيقة وخزانة العقل أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) صلوات الله وسلامه عليه ، الذي كان بين الصحابة كالمعقول بين الحسوس : « إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر ، تقرب أنت إليه بأنواع العقل تسبقهم » ؛ ومثل هذا الخطاب لا يليق ولا يصح إلا أن يكون الخطبة مع كريم رفيع القدر عظيم المجد مثله . وفي الحديث : « يا علي إذا غنى الناس أنفسهم في تكثير العبادات والخيرات ، فأنت عن نفسك في إدراك المعقول حتى تسبقهم كلهم » . فلا جرم لما صار على عليه السلام يبصر البصيرة العقلية ، مدر كالأسرار كلها ، ولذلك قال عليه السلام : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا » ؛ « لا حشمة ولا جاه للإنسان أعظم من إدراك المعقول » ؛ « الجنة المزينة بالحلة بأنواع حلها ونعيمها وزجيجها وسلسيلها ، إدراك المعقولات ، ودركات الجهنم بأغلالها وسلاسلها وحميمها وزقومها ، متابعة الأشغال الجسمانية ، ومعاينة القوى الدائرة الحسية » (الشفاء : ج ٧ ، حاشية ص ٦٥٤) .

على أن ما ورد من هذه الترجمة العربية في حاشية (الشفاء) ، ليس ترجمة كاملة للنص الفارسي كله ، وإنما هو يقف عند الحد الذي أثبتنا ، ولهذا أثرنا أن نورد ترجمة عربية لما ياتي بعد ذلك فيما يلي : « . . . لأن الناس يسقطون في جحيم الهوى ،

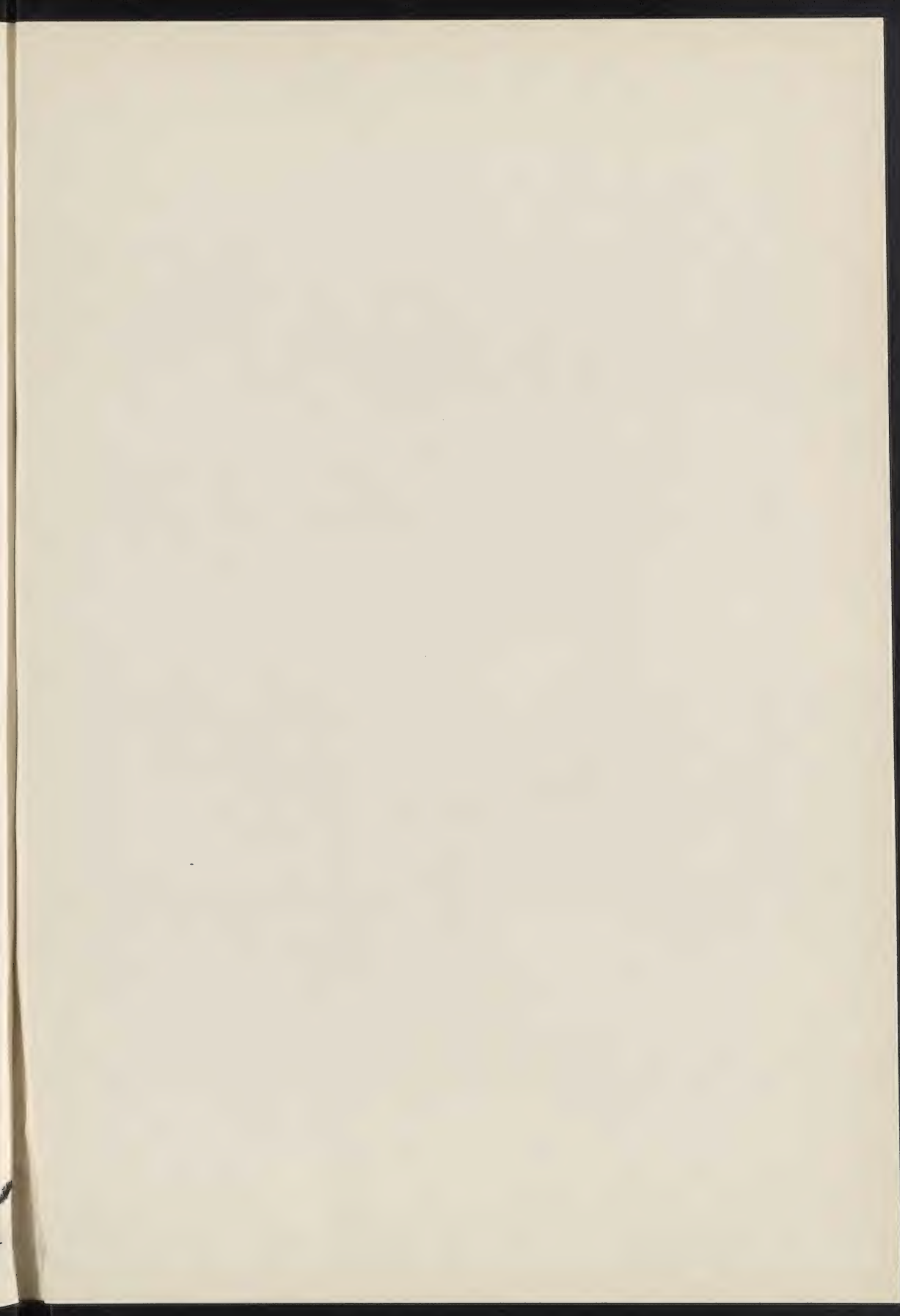
ويبقون رهن الخيال ، وتعب الوهم يزول من الناس بالعلم بأسرع مما يحدث بالعمل :
لأن العمل يستلزم الحركة ، والشئ الذي يستلزم الحركة لا يتأتى بغير المحسوس ؛ أما
العلم فهو قوة الروح ، وهذا لا يمكن إلا بالمعقول ، كما قال المصطفى : « قليل العلم خير
من كثير العمل » ؛ وقال أيضا : « نية المؤمن خير من عمله » ؛ وقال أمير العالم
عليه السلام : « قدر الإنسان وشرفه لا يكون إلا بالعلم » ... »

على أننا لا نستطيع مع ما أثبتته صاحب (توفيق التطبيق) ، وما أوردته حاشية
(الشفاء) ، من هذا النص ، أن نقطع بأن هذا الكلام قد صدر عن ابن سينا صدورا
لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، إلا أن يثبت ثبوتنا لا يقبل الشك أن الرسالة التي يذكرها
صاحب (توفيق التطبيق) باسم (الرسالة المعراجية) ، ويذكرها صاحب (حاشية
الشفاء) باسم (رسالة المعراج) ، هي لابن سينا حقيقة .

ص ٥٧ س ٢١ - ص ٥٨ س ٩

« ولو قيل بمن أنكر الحشر الجسماني فكيف يوافق الإمامي في أصول الكلامي
مع أن الممددة في أصول الكلام هو إثبات حشر الأجسام ؟ قلنا : فالحكم
بأنحصار العلم به ، بخبر النبي مع الإقرار بعجز العقل ، يدل على كمال إذعانه
واعتقاده به »

يريد المؤلف هنا أن يدفع عن ابن سينا شبهة إنكار حشر الأجساد ، وهو هذا
الإنكار الذي من أجله كفر الغزالي الفلاسفة . ولسنا في حاجة إلى التعليق على
هذا الدفع أو الدفاع ، فقد سبق أن فعلنا ذلك في مواضعه من التعليقات على مقدمة
المؤلف (انظر ص ١٠٤ - ١٠٥ م ص ١١٤ - ١١٦ من هذه التعليقات) .



التعليقات على تفسير كلام الشيخ



(١٤) في تفسير كلام الشيخ وتطبيقه

موافقا لمذهب أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين

ص ٦١ - ٩٧

يحاول المؤلف في هذا القسم الأخير من رسالته أن يفسر كلام ابن سينا في الفصل الخامس والأخير من المقالة العاشرة من الفن الثالث عشر من إلهيات كتّاب (الشفاء) ؛ وأنه لا يقف عند حد تفسير الألفاظ والعبارات بما يكفي لكشف معانيها الاصطلاحية أو الفلسفية فحسب ، وإنما هو يحاول في كثير من المواطن أن يؤول بعض ألفاظ الشيخ الرئيس وعباراته تأويلا يتفق كثيرا أو قليلا مع التعاليم الإمامية التي سبق أن عرضها في الفقرات السابقة من المقالة الثانية من رسالته ؛ فالتفسير الذي يقدمه للمؤلف هنا إنما هو أشبه ما يكون بعملية التوفيق بين مذهب ابن سينا وبين مذهب الإمامية ، أو هو بعبارة أخرى بمثابة التطبيق العملي لما سبق أن بسطه من مبادئ إمامية عامة ، الأمر الذي نتبين من خلاله إلى أي حد وعلى أي وجه تصدق تسميته لرسالته هذه باسم (توفيق التطبيق) .

ص ٦٢ س ٥ - ٦ .

« بعثت لتكميل الأخلاق على وجه الكمال والتمام » .

هذا الحديث حديث صحيح ، وإن كان المؤلف قد أورده مغايرا في بعض ألفاظه لما أورده كتب السنة : فقد قال السيوطي : إنه حديث صحيح ، رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وذلك على الوجه التالي : « إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق » ؛

وقال أيضا : رواء البخارى فى الأدب ، والحاكم فى (مستدركه) ، والبيهقى فى (شعب الإيمان) (جلال الدين السيوطى : الجامع الصغير ، ج ١ ، ص ٣٤٨) .

ص ٦٢ س ٨ - ١١ .

« وإجراء كلها على ما ينبغى لا يمكن أن يحصل إلا من النبى والوصى ، فحينئذ يجب أن يكون الخليفة صاحب نفس قدسية ، وهو بعينه مذهب الإمامية . . . كما عرفت فى المناسبات » .

هنا يتبين كيف يطابق المؤلف بين كلام ابن سينا فى إجراء الخليفة أو الإمام السياسات والمعاملات ، وبين كلام الإمامية فى النبى والوصى من أصحاب النفوس القدسية : فعنده أنه ما دام الخليفة أو الإمام قائما على إجراء السياسات والمعاملات بما يصلح أمور المعاش والمعاد ، وما دام مما ينبغى توفره فيه أن يكون صاحب نفس قدسية ، وما دام الإمامية يقولون بأن إجراء السياسات على ما ينبغى لا يمكن أن يحصل إلا من النبى والوصى ، فلا بد إذن من أن يكون ابن سينا هنا موافقا للإمامية لأنه يقول بإجراء السياسات والمعاملات ، ولأن هذا الإجراء لا يستطيعه إلا من كان نبيا أو وصيا من أصحاب النفوس القدسية .

ص ٦٢ س ١٣ - ص ٦٣ س ٢ .

« ثم يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه ، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهة » .

هذا كلام لابن سينا يفسره مؤلف (توفيق التطبيق) بقوله : « المراد بالسان صاحب السنة السنية ، أى الطريقة الحققة ، وهو النبى : أى يجب على النبى بأمر ربه أن يجعل واجبا طاعة من يجعله خليفة على الأمة كافة ، كما فعله النبى عليه الصلاة والسلام

في حق عليّ عليه السلام بمقتضى أمر ربه القدير « بلغ ما أنزل إليك من ربك »
في يوم القدير حيث قال : « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه ،
وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله » ، ... أى أمر الخلافة منحصر
بجهة النبي ، ونصبه بأمر ربه ، ولا يتحقق في نفس الأمر لغيره ، وهو عين مذهب
الإمامية .

وهنا يعرض المؤلف في تفسيره لمسألة نصب الإمام ، ولطريقين اللذين يسكون
عنهما هذا النصب ، وهما طريق النص من ناحية ، وطريق الإجماع من ناحية أخرى .
ولن ندخل هنا في تفصيلات القول في هذين الطريقين ، فذلك أمر سبق بيانه في
مواضعه من هذه التعليلات (انظر ص ١٧٦ - ١٧٩ من هذه التعليقات) ؛ ولكن
الذي يعني أن نقف مع المؤلف عنده هو هل ما يقوله ابن سينا من وجوب فرض
السان طاعة من يخلفه ، ومن وجوب ألا يكون الاستخلاف إلا من جهة السان ،
هل ما يقوله ابن سينا من هذا يحتمل ما يذهب إليه مؤلف (توفيق التطبيق) من أنه
إنما يعنى أنه يجب على النبي بأمر ربه أن يجعل واجبا طاعة من يجعله خليفة على الأمة
كافة ، كما فعله النبي عليه الصلاة والسلام في حق علي عليه السلام بمقتضى أمر ربه
القدير ؟ وهل ينطوى قول ابن سينا هذا على معنى من المعاني التي تقرب
كثيرا أو قليلا مما يذهب إليه الإمامية من أنه ثبت أن النبي نصب وصيا ونص
عليه ، وأن المنسوب والمنصوص بالاتفاق والبرهان إنما هو علي عليه السلام ، وأن
عليًا بهذا هو الخليفة عندهم بعد رسول الله ؟ الحق أنه إذا صح أن ابن سينا
يتحدث هنا عن مسألتين من أهم المسائل التي شغلت المتكلمين فيما يتعلق بمسألة
الإمامة ، وهما مسألة النص من ناحية ، ومسألة الإجماع أو الاختيار من ناحية أخرى ،
إذا صح هذا فلا يصح مطلقا أن يكون ابن سينا قد عنى بهذا الكلام أن عليا هو

الإمام الذي استخلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده ونص عليه ، وإنما الذي يصح أن يفهم عليه كلام ابن سينا هو أن فرض الطاعة لمن يخلف النبي واجب على النبي ، وأن الاستخلاف يجب أن يكون من جهة النبي ، أو بإجماع من أهل السابقة ، وأن هذا أو ذاك لا يخص به علي من دون أبي بكر ، كما سبق أن بينا ذلك في موضعه (انظر ص ٢٠٠ - ٢٠٢ من هذه التعليقات) .

ص ٦٣ س ١٦ - ٢٢

« وحاصله : لو فرضنا أن الخلافة جائزة بإجماع من أهل السابقة ، أى من علماء أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، كان مشروطا بالأشياء لا مطلقا ، حتى يكون حجة ههنا على وجه يصححون علانية على رؤوس الأشهاد بحيث لا يخرج منه أحد من علماء أمة محمد صلى الله عليه وسلم حتى يتحقق الإجماع ؛ وههنا لا يتحقق : لأن عليا والحسنين عليهم السلام ، وسلمان وأباذر والمقداد رضوان الله عليهم من علماء الصحابة لا يدخلون في هذا الإجماع اتفاقا ، والعباس وعمار خلافا » .

يرى المؤلف هنا أنه لكي يكون الإجماع على خلافة أبي بكر متحققا ، فلا بد من أن يكون داخلا فيه جميع علماء أمة محمد ؛ ولكن تحقق الإجماع على هذا الوجه لم يحصل ، وذلك بما يستدل به المؤلف من عدم دخول علي والحسنين عليهم السلام ، وسلمان وأبي ذر والمقداد رضوان الله عليهم من علماء الصحابة ، في هذا الإجماع اتفاقا ، وعدم دخول العباس وعمار فيه خلافا .

على أن ما يذهب إليه المؤلف في هذه الدعوى ، مردود عليه بما يقوله الباقلاني دحضا لمزاعم الشيعة ، وهذا نصه : « ولأن هذه الأخبار التي هي أخبار الآحاد التي تدعونها في النص على علي أخبار قد عارضها إجماع المسلمين في الصدر الأول على

إبطالها وترك العمل بها : لأن الأمة كلها انقادت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، ودانت بوجوب طاعتهما والسكون تحت رايتهما ، وفيهم على العباس وعمار والمقداد وأبو ذر والزبير بن العوام وكل من ادّعى له النصُّ ورؤى له ؛ وهذا الظاهر المعلوم من حال الصحابة رضي الله عنهم ، لا يمكننا ولا أحدا من الشيعة دفعه ؛ ولهذا قالوا : « إن التقيّة ديننا » ؛ ورووا عن ولد عليّ أنهم قالوا : « إن التقيّة ديننا ودين آبائنا » ؛ فلا يجوز أن يعمل بخبر الواحد ونحن نتيقن ترك رواته له وإظهاره ؛ فوجب ترك العمل على هذه الأخبار لتدينهم بخلافه وترك من روى النص عليه له وتسكذيبه به ؛ لأن الإجماع الظاهر في المعلوم يترك له ما هو أقوى من هذه الأخبار ، فوجب أيضا ترك العمل على هذه الأخبار ، ولو كانت مروية » (التمهيد : ص ١٦٨) .

وللباقلائي بعد هذا كله أدلة مفصلة على إثبات إمامة أبي بكر ، وأن العقد وقع له موقعا صحيحا ، وأن العاقدين له الأمر يوم السقيفة كانوا من أفاضل أهل الحل والعقد ممن يصلح أيضا لإمامة المسلمين والتقدم عليهم ، وأن هذا العقد وقع بمحض من جمهور الأمة وأهل القدوة منهم ، ولم ينسكروه منسكرا ، ولا قدح فيه قادح (التمهيد : ص ١٨٧) ، وكل أولئك من شأنه أن يبطل القول بالنص على إمامة عليّ بعد رسول الله ، وأن يحقق إثبات الإمامة لأبي بكر بإجماع أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه الصلاة والسلام .

وقد أورد الفقيه الحدث أبو جعفر أحمد الحب الطبري في كتابه (الرياض النضرة في مناقب العشرة : ج ١ ، الباب الأول في مناقب أبي بكر الصديق ، وهو يشتمل على خمسة عشر فصلا) ، طائفة من الأخبار والأحاديث التي رويت في حق أبي بكر ، وكلها يثبت فضله وفضائله وخصائصه ومنزلته من النبي ﷺ ،

كما أفرد الفصل الثالث عشر من الباب الأول من كتابه هذا لذكر ما جاء دليلاً على خلافة أبي بكر ، تنبيهاً سابقاً منه صلى الله عليه وسلم ، وتقريراً لاحقاً من الصحابة ، وشهادة منهم بصحتها ، وأنها لم تكن إلا بحق (الرياض النضرة : ج ١ ، ص ١٤٨ — ١٧٩) ، فليرجع إلى هذا الكتاب ، من أراد زيادة في هذا الباب .

ص ٦٩ س ١٦ — ص ٧٠ س ٢ .

« فمعنى كلامه حينئذ أن الاستخلاف بالنص صواب وبالإجماع خطأ ، لأنه بالنص لا يؤدي إلى الاختلاف والنزاع فالاستخلاف بالنص متحقق وبالإجماع باطل فكلام الشيخ على هذه الرواية هو بعينه مذهب الإمامية من المسلك الأول ، والأول من الثاني بالمؤول ، وغير المؤول أصوب من المؤول ، فحمله به أولى كما لا يخفى . »

الحق أن كلام ابن سينا فيما سبق حيث يقول : إن الاستخلاف يجب ألا يكون إلا من جهة السان أو بإجماع من أهل السابقة ، إلى آخر ما ذكره في هذا الصدد (انظر ص ١٢ — ٦٣ من متن توفيق التطبيق) ، لا يحتمل أن يؤدي إلى هذه النتيجة حتى يقرر فيها المؤلف أن الاستخلاف بالنص عند ابن سينا صواب ، وأنه بالإجماع خطأ ، وأن الاستخلاف بالنص متحقق وبالإجماع باطل ، وأن كلام ابن سينا هو بعينه مذهب الإمامية ؛ فإذا كان ذلك كذلك ، فكيف يمكن إذن الملاءمة بين ما ينتهي إليه المؤلف في نتيجته التي يؤول فيها كلام ابن سينا على هذا الوجه وبين ما يقوله ابن سينا من أن هناك طريقين عنهما يكون استخلاف الخليفة والإمام ، وأن أحد هذين الطريقين هو الاستخلاف بالنص من جهة السان ، والآخر

هو الاستخلاف بالإجماع من جهة أهل السابقة من أهل الحل والعقد ، وأن الطريق الأول أصوب ؟ فهل كون الاستخلاف بالنص أصوب يعني أن الاستخلاف بالإجماع خطأ أو باطل ، أم أنه يعني أن كليهما صواب ، وأن أولهما أصوب من ثانيهما ؟ وهب أن صاحب (توفيق التطبيق) كان موقفاً في فهمه لكلام ابن سينا على الوجه الذي فهمه عليه ، وأن ابن سينا كان يعني إحقاق الاستخلاف بالنص وإبطال الاستخلاف بالإجماع ، فهل هذا يعني ما يعنيه الإمامية من أن استخلاف علي بعد رسول الله إنما كان استخلاقاً بالنص ؟ الحق أن هذه كلها أسئلة تحمل في ثناياها الإجابة عليها .

ص ٧١ س ٢ - ٤ .

« والمراد بهذا الخارجى ههنا إشارة إلى معاوية ، والغير مثله كناية ، وصرح في بعض رسائله باسمه متغلباً فهذه الألفاظ وهذه المعاني صريحة توافق مذهب الإمامية علانية » .

يفسر المؤلف هنا كلام ابن سينا على وجه يتمشى مع مذهب الإمامية في تكفير من خرج على إمامة علي ، ويتبين منه أن المقصود بالخارجى الذى يذنبى قتاله وقتله هو معاوية . ويخيل إلى أن كلام ابن سينا في هذا الموضع أدنى إلى أن يكون عاماً يقصد به كل من خرج على الخليفة أو الإمام بصفة عامة ، سواء أكان هذا الخليفة علياً أم كان غيره من الخلفاء . وأما الحكم على من حارب علياً وخرج عليه ، فقد اختلفت فيه الشيعة : فالروافض في الحكم على محارب علي فرقتان : الفرقة الأولى منهم يقولون بإكفار من حارب علياً وتضليله ،

ويشهدون بذلك على طلحة والزبير ومعاوية بن أبي سفيان ، وكذلك يقولون
فيمن ترك الائتام به بمد الرسول عليه السلام ؛ والفرقة الثانية يزعمون أن من
حارب علياً فاسق ليس بكافر ، إلا أن يكون حارب علياً عنادا للرسول صلى الله
عليه وسلم ، وردا عليه ، فهم كفار (مقالات الإسلاميين : ج ١ ، ص ١٢٢ ؛
وانظر أيضا : المواسم من القواصم : ص ١٨٢) .

ص ٧١ س ١٨ - ٢٠ .

« ويفهم منها أن فيها غاية المبالغة والتأكيـد للفقرات السابقة ، ويتراءى
منها أن الخلافة كانت منصوبة وتكون منصوبة ، وإلا لم يكن هذا التأكيـد
والمبالغة في موقعه » .

لست أدري كيف استخلص المؤلف فيما يفسر به كلام ابن سينا هنا أن في
الفقرة التي يفسرها غاية المبالغة كما أن فيها تأكيـدا للفقرات السابقة ، ولست أدري
بنوع خاص كيف استطاع المؤلف أن يستدل من هذه الفقرة على أن الخلافة
كانت منصوبة وتكون منصوبة . الحق أن المبالغة ليست من جانب ابن سينا ،
وإنما هي من جانب المؤلف الذي يفسر كلام الشيخ الرئيس فيبعد ، ويعن في
التأويل والتخريج ، حتى يخرج الكلام عن مدلوله الأصلي ، ويستخرج منه
معاني لا تؤيدها الألفاظ ، ونتائج لا تؤدي إليها المقدمات .

ص ٧٢ س ١٠ :

« السيد المرتضى » .

انظر ص ١٤١ من هذه التعليقات .

ص ٧١ س ٦ - ص ٧٥ س ٣

« فإن صح الخارجى أن التولى للخلافة غير أهل لها فإنه ممنون بنقص ، وأن ذلك النقص غير موجود فى الخارجى ، فالأولى أن يطابقه أهل المدينة » »

يفسر المؤلف هذا النص من نصوص ابن سينا بما يفيد أنه إذا كان ما ينبغي أن يكون له الاعتبار فى الخليفة هو الأوصاف الشريفة ، وصح الخارجى أن هذه الأوصاف الشريفة ليست موجودة فى الخليفة ، وإما هى موجودة فيه هو ، فقد وجب إذن على كافة المسلمين أن يطعموا هذا الخارجى ويتابعوه ، وترتب عليه عزل الخليفة من أهل السابقة الباطلة .

فإذا صح ما يقوله ابن سينا ، وصح معه تفسير مؤلف (توفيق التطبيق) له على هذا الوجه ، فكيف يصح إذن أن يصدر مثل هذا الكلام عن ابن سينا الذى يفهمه المؤلف على هذا الوجه ، وهو فى الوقت نفسه يريد أن يثبت أن ابن سينا من الإمامية ، وأنه نحاسونهم ، واعتنق مذهبهم ؟ أليس القول بانتفاء الأوصاف الشريفة عن الخليفة ، وكون الخليفة موضعاً لطعن الطاعنين وخروج الخارجين عليه والخارجين له لما يبدو فيه من نقص وما يبدر منه من خطأ يستدعى حربه والخروج عليه ، أليس هذا كله مما يتنافى مع قول الإمامية الإثنى عشرية بعصمة الإمام ، وبأن هذه العصمة يجب أن تكون فيه من أول العمر إلى آخره ؟ واحدة من اثنتين : إما أن يكون ابن سينا قد تحدث عن الخليفة والخلافة والإمام والإمامة حديثاً عاماً على نحو ما يتحدث المتكلمون من أهل السنة ، وإما أن يكون ابن سينا إمامياً معارضاً للإمامية متناقضاً معهم ؟ وليست هذه أو تلك مما يجعل ابن سينا إمامياً ، ولا شبيهاً بالإمامية .

« والمعول عليه الأعظم العقل مثل ما فعل عمر وعلى عليه السلام » .

لعل كل ما يعنيه ابن سينا هنا هو أنه ينبغي أن يراعى في اختيار الخليفة أن يتوفر فيه العقل وحسن السياسة ، وأن يكون متقدما فيهما متوسطا فيما عداهما غير صائر إلى تضاده ، وأن من كان كذلك فهو بالخلافة أولى ممن لا يكون بمنزلة من العقل وحسن السياسة مع تقدمه فيما عداهما ، وأنه ينبغي على من كان أعلم أن يشارك من كان أعقل ويعاضده ، كما ينبغي على من كان أعقل أن يعترض بمن كان أعلم ويرجع إليه ، وذلك على نحو ما كان عليه الأمر بين عمر وعلى . والتأمل فيما يحدثنا به التاريخ يلاحظ أن عليا قد اختص بإحالة جمع من الصحابة عند سؤالهم عليه ، وأنه كان يعد أفضى الأمة (الطبرى : الرياض النضرة ، ج ٢ ، ص ١٩٥ ، ١٩٨) ؛ ويلاحظ أيضا أن عمر رحمه الله كان يعرف على علمه وفقهه ويقول : « إن عليا أفضانا » ، وأنه كان يفرع إليه في كل ما يعرض له من مشكلات الحكم ، وأن عليا لم يكن يقصر في النصيح لأحد من الخلفاء الثلاثة السابقين عليه : فهو لم يتردد في البيعة ، ولم يقصر في النصيح للخليفة الثالث ، كما لم يقصر في النصيح للشيخين من قبل (الدكتور طه حسين : الفتنة الكبرى ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٣ م ، ج ٢ (على) ، ص ١٧ ، ٢١) .

فإذا كان ذلك كذلك ، فلست أدري إذن كيف استخلص المؤلف في شرحه لسكلام ابن سينا أن هذا السكلام يؤدي إلى إثبات اختصاص أمر الخلافة بأمر المؤمنين على ، وأن خلافة على هي الثابتة بالعصمة والنص ، وأن خلافة غيره باطلة (توفيق التطبيق : ص ٧٥ س ١٠ - ص ٨٠ س ٦) . الحق أن مؤلف (توفيق التطبيق)

لا يكاد يفعل أكثر من أن يردد ما قاله صاحب الحاشية على إلهيات الشفاء من إثبات الخلافة والعصمة والعلم لعل ونفيها عن سواء من أبي بكر وعمر وعثمان (الشفاء : ج ٢ ، ص ٦٥٧ حاشية) ؛ والواقع أن كلام ابن سينا لا يحتمل شيئا من هذا ، ولعله أدنى ما يكون إلى قول عامة المتكلمين من الأشاعرة ، وإلى قول الباقلاني بوجه خاص من أنه لا يجب أن يكون الإمام معصوما ، ولا عالما بالغيب ، ولا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه منه شيء ، إذ أن الإمام إنما ينصب لإفاءة الأحكام ، وحدود وأمر قد شرعها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد تقدم علم الأمة بها ، والخليفة في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها ، وهى من ورائه فى تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه ، وخلعه والاستبدال به متى اقترب ما يوجب خلعه (التمهيد : ص ١٨٤) .

ص ٧٧ س ٩

« أحمد بن إدريس :

هو أحمد بن إدريس بن أحمد أبو على الأشعري القمي ، محدث شيعي ذكره الشيخ فيمن لم يرو عنهم فقال عنه : إنه كان من السواد ؛ وقيل عنه في (الفهرست) : « كان ثقة في أصحابنا ، فقيها كثير الحديث صحيح الرواية ، له كتاب (النوادر) وهو كتاب كبير كثير الفوائد . . . » ؛ وذكر له رشيد الدين السروي كتابا آخر هو (المقت والتوبيخ) .

والأشعري في اسمه ليس نسبة إلى أبي الحسن الأشعري المتكلم ، ولا إلى مذهبه السني المعروف ، بل هو نسبة إلى « الأشعر » وهو أبو قبيلة باليمن . وقد توفي أحمد ابن إدريس في سنة ٣٠٦ هـ بالقرعاء وهي منزل بطريق مكة بين القادسية والعقبة

على طريق الكوفة (السيد محسن الأمين الحسيني العاملي : أعيان الشيعة ، مطبعة ابن زيدون بدمشق سنة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٨ م ، ج ٧ المجلد الثامن ، ص ٤٠٩ ؛ رشيد الدين السروي : معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديما وحديثا - تنمة كتاب الفهرست للشيخ أبي جعفر الطوسي - نشره عباس إقبال ، مطبعة فردين ، طهران سنة ١٣٥٣ هـ ، ص ١٢) .

ص ٧٧ س ٩

« محمد بن عبد الجبار » :

هو محمد بن عبد الجبار بن أبي الصهبان (بالصاد المهملة المضمومة والباء المنقطة تحتها نقطة والنون) ، من أصحاب أبي الحسن الثالث الهادي ، ثقة له روايات أخبر بها ابن أبي جيد عن محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله والحيري ومحمد بن يحيى وأحمد بن إدريس ، وكلهم روى عن ابن بكير (أغاميرزا محمد الاسترابادي : منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال المعروف بالرجال الكبير ، طبع طهران سنة ١٣٥٧ هـ ، ص ٣٠٩) .

ص ٧٧ س ١٠

« أبو عبد الله » :

هو أبو عبد الله الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين ابن الحسين بن علي بن أبي طالب ؛ ولد - كما يقول الكليني - سنة ٨٣ هـ ، وتوفي سنة ١٤٨ هـ في خلافة أبي جعفر المنصور ؛ وأمه أم فروة بنت القاسم بن أبي بكر الصديق ، ولعل هذا كان سببا في تلطيف نظره إلى أبي بكر ، على عكس جمهور الشيعة . والشيعة

تروى عنه الشيء الكثير ، حتى صنفوا من إجابته عن المسائل أربعمائة كتاب سموها (الأصول) ، وكثير من أحاديث الإمامة ونظمها تروى عنه ، وقد ذكر له الكليني طائفة من الأقوال في الإمامة والنبوة والمصمة والعلم وغير ذلك من المسائل التي عرض لها الشيعة (الأستاذ أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج ٣ ص ٢٦١ - ٢٦٥ و ص ٢١٦ - ٢١٩ ؛ دائرة المعارف الإسلامية : سترشتين : مادة « جعفر ») .

ص ٧٨ س ١٢ - ١٤ .

« ... وفيه كناية إلى ظم عمر ، وزيادة مكره وحيله ، وعدم علمه بأحكام الشريعة وسنة نبيه ، وعتوه وغلظته وعصبية وعدم عفقه وقلة حياته ... » .

هذه حلقة من سلسلة المطاعن التي يوجهها المؤلف كما يوجهها غيره من الشيعة الإمامية إلى كبار الصحابة وجلتهم ، ولست أرى في تمثيل ابن سينا بمشاركة على لعمر ومعاذته له ما يستتبع كل هذا الطعن والتجريح ، ولكنها العقيدة الشيعية التي ملكت على المؤلف كل قلبه ، والفسكرة الإمامية التي أخذت عليه كل عقله ، فلا هذه تنفك عنه ، ولا هو يخلص من تلك ، وهو يرى أن ابن سينا إمامي ، ولهذا فلا بد من أن ينطق ابن سينا بما يعتقد به الإمامية من عقائد ، وبما يوجهه الإمامية إلى الصحابة من مطاعن .

ولعل فيما يذكره الجويني بصدد الطعن على أئمة الصحابة الذي من نوع ما يورده مؤلف (توفيق التطبيق) من طعن في عمر وفي غير عمر من الخلفاء الراشدين ، خسير تعليق على ما نحن بصدد التعليق عليه من كلام المؤلف ؛

قال الجويني: «قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة، وعظم افتراء الرافضة وتخرصهم. والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه أن يعلم أن جلة الصحابة كانوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحل المغبوط والمكان المحوط، وما منهم إلا وهو منه ملحوظ ومحفوظ، وقد شهدت نصوص الكتاب على عدالتهم والرضا عن جملتهم بالبيعة بيعة الرضوان ونص القرائن على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار. تحقيق على المتدين أن يستصحب لهم ما كانوا عليه في دهر الرسول صلى الله عليه وسلم، فإن نقلت هفوات فليتدبر النقل وطريقه، فإن ضعف رده، وإن ظهر وكان آحادا، لم يقدح فيما علم تواترا منه وشهدت له النصوص، ثم ينبغي أن لا يألو جهدا في حمل كل ما ينقل على وجه الخبر، ولا يكاد ذو دين يعدم ذلك. فهذا هو الأصل المغني عن التفصيل والتطويل» (الإرشاد: ص ٤٣٢ - ٤٣٣).

ص ٨٧ س ١٦

«الصادق عليه السلام» :

هو الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق (انظر التعليق على «أبي عبد الله» ص ٢٢٢ - ٢٢٣ من هذه التعليقات).

ص ٨٧ س ١٦

«الهشام» :

هو أبو محمد هشام بن الحكم أكبر شخصية شيعية في علم الكلام، كان من تلاميذ جعفر الصادق، وكان جدلا قوى الحجة؛ ناظر المعتزلة وناظروه، فناظر أبا الهذيل العلاف المعتزلي، وله مناظرات كثيرة متفرقة نقلتها كتب الأدب وكلها يدل على حضور بديته وقوة حجته، وله فضل كبير في صياغة علم الكلام على المذهب

الشيعة ؛ توفي هشام - كما قال ابن النديم - بعد نكبة البرامكة مستترا ، وقيل في خلافة المأمون (ضحى الإسلام : ج ٣ ، ص ٤٦٨ - ٤٦٩) .

ص ٨٩ س ٥ - ص ٩٠ س ١٢

« ويجب أن يكون السان بسن أيضا في الأخلاق والعبادات سننا يدعو إلى العدالة التي هي الوساطة ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية ، كاد أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد أن يحل عبادته بعد الله تعالى ، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه » .

يتحدث ابن سينا هنا عن النفس الإنسانية فيحللها إلى قواها ، ويبين رذائلها التي ينبغي أن تتخلى عنها ، وفضائلها التي ينبغي أن تتحلل بها ، وهو في هذا كله فيلسوف بصطنع أولا وأخيرا منهج الفلاسفة وأصولهم في التحليل والتعليل ، ويظهرنا من خلال هذا كله على ما تشتمل عليه فلسفته النفسية والخلقية من عناصر أفلاطونية وأخرى أرسطوطاليسية ، ولعل ما يذكره الشيخ الرئيس في هذا النص مجملا أو مشارا إليه ، قد ذكره مفصلا ومعبرا عنه في رسالتين خاصتين تعرف إحداهما باسم (علم الأخلاق) ، والأخرى باسم (رسالة العهد) ، وكتاتهما مطبوعتان ضمن (مجموعة الرسائل المطبوعة بمطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ ، ص ١٩٠ - ٢٠٣ ؛ ص ٢٠٤ - ٢٠٩) .

وكما كان ابن سينا فيلسوفا من أول كلامه إلى آخره ، فقد كان مؤلف (توفيق التطبيق) في شرحه لهذا الكلام فيلسوفا أيضا ، ولكنه كان كذلك إلى حد لم يلبث أن وقف عنده ، ثم غلبت عليه نزعته الشيعية فإذا هو يخرج ويؤول ويصبغ أفكار

الشيخ الرئيس بصيغة إمامية : فالجزء الذي يقع من شرحه بين ص ٩٠ س ١٣ — ص ٩٤ س ٢ ، فلسفي لاشبهة فيه ولا غبار عليه ؛ ولكن ما يأتي بعد ذلك من هذا الشرح هو الذي يظهرنا على مبلغ تعسفه في التأويل وتسكفه في التخريج ، ويتبين هذا فيما يلي :

(١) فهو لى يلائم بين كلام ابن سينا الفيلسوف ، وبين كلام ابن سينا الذي يريد أن يجعل منه إماميا ، تراه يقرر أن جانب العلم والعمل على ما ينبغي لا يمكن أن يحصل إلا من النبي والوصى وصاحب النفس القدسي ، وهو خليفة الله في أرضه (توفيق التطبيق : ص ٩٤ س ٣ — ٧) ؛ ناهيك بأن ما يقوله ابن سينا من أن من اجتمعت له الحكمة النظرية والحكمة العملية فقد سعد ، وأن من فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا إنسانيا ، وكاد أن يحل عبادته بعد الله تعالى ، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه ، إنما يراد منه عند مؤلف (توفيق التطبيق) أن تمام التربية على ما ينبغي لا يكون إلا لمن اجتمعت له الحكمتان النظرية والعملية مع خواص النبي باعتباره صاحب النفس القدسي ، إذ أن صاحب النفس القدسية هو من يخلص عن جميع الرذائل النفسانية (توفيق التطبيق : ص ٩٤ س ٨ — ٢٢) .

(٢) وهو لا يقف عند هذا الحد من إقحام النفس القدسية على كلام ابن سينا ، بحيث يجعله منظوبا على فكرة الإمامية في العصمة ، بل هو يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، إذ يؤول قول ابن سينا عن الرب الإنساني الذي يكاد أن تحل عبادته ، بأنه يعني الربى على ما ينبغي ، وأنه المعصوم من ربه والمنصوب بأمره حتى يكون ربا إنسانيا بإذنه ، وتحل عبادته بأمره ، وأن تحليل العبادة لا يكون بدون العصمة بخواص النبوة (توفيق التطبيق : ص ٩٥ س ٦ — ٨) .

(٣) وهو قد أول كلام ابن سينا على هذا الوجه ، وحله هذه المعاني الإمامية ، وجعل من ذلك ما يشبه المقدمات التي يقادى منها إلى إثبات القضية الكبرى التي

يدور عليها مذهب الإمامية ، والتي أفرد هو رسالته لإثباتها على لسان ابن سينا ، وهي أنه لا يتصف بخواص النبوة من النفس القدسية والعصمة في الأمة باتفاق المسلمين ، إلا أمير المؤمنين وإمام المتقين علي بن أبي طالب ، فهو عنده الرب ، أي المربي بأمر ربه ، فوجبت عبادته ، أي طاعته بإذنه بعد إطاعة نبيه في أرضه ، لأنه هو سلطان العالم الأرضي ، وخليفة الله بعد النبي في أرضه . وفي رأى مؤلف (توفيق التطبيق) أن قول ابن سينا عن اجتماع فيه هذا كله إنه هو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه ، إنما يدل على أن الخلافة منحصرة فيه بعد نبيه ، كما أنه يدل دلالة أصرح من دلالة أقواله الأخرى على موافقة مذهب ابن سينا لمذهب الإمامية (توفيق التطبيق : ص ٩٥ س ٨-١٥) : فكأن مؤلف (توفيق التطبيق) قد قدم بين يدي هذه النتيجة ما قدم من مقدمات ، لا شيء إلا لينطق ابن سينا بمذهب الإمامية في إمامة علي وعصمته ونصبه بعد رسول الله ، وتلك لعمري نتيجة لا أكاد أتبين مبالغ ما بينها وبين المقدمات من رابطة منطقية ، فضلا عما في تأويل المؤلف لكلام ابن سينا من بعد عن المعاني الفلسفية الحقيقية التي يقصد إليها ابن سينا الفيلسوف الذي يحلل النفس الإنسانية إلى قواها النفسية ، ويبين فضائلها الأخلاقية المختلفة التي جماعها عنده العدالة : فإن صح أن ابن سينا قد قال بأن من اجتمعت له العدالة وهي الفضيلة العملية الكبرى والحكمة النظرية ، وفاز معهما بالخواص النبوية ، وكاد أن يصير بهذا كله ربا إنسانيا ، فإنه لا يصح مطلقا أن يستخلص من هذا القول أن ابن سينا إنما يعنى ما يعنيه الإمامية من قول بأن عليا رضي الله عنه هو وحده الذي يتصف بخواص النبوة من النفس القدسية والعصمة باتفاق المسلمين . يضاف إلى هذا أن استعمال ابن سينا للألفاظ « الرب الإنساني » و « الخواص النبوية » و « سلطان العالم الأرضي » و « خليفة الله » ، هو الذي أثار في نفس المؤلف كل الأفسار الإمامية ،

وجعله يتأول هذه الألفاظ على الوجه الذى رأينا ؛ على أن تدبر هذه الألفاظ ، وتعقل معانيها فى الحدود التى يقتضيها السياق والموضوع والقرآن فى كلام الشيخ الرئيس ، يظهرنا على أن ابن سينا لا يكاد يعنى شيئا مما يعنيه مؤلف (توفيق التطبيق) من أن عليا رضى الله عنه هو هذا الرب الإنسانى ، وهو المتصف وحده بالخواص النبوية ، وهو المعنى بسلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه . وأكبر الظن عندى أن ابن سينا إنما يعنى بالرب الإنسانى ما يعنيه ابن باجة بـ « الإنسان الإلهى » وهو عنده من يفعل الفعل لأجل رأى والصواب ، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها ، فإن ذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله إلهيا من أن يكون إنسانيا ، ووجب أن يكون فاضلا بالفضائل الشكلمية (أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ بن باجة : تدبير المتوحد ، نشره ميخيل آسين بلاسيوس ، مدريد سنة ١٩٤٦ م ، ص ١٦) . ومثل هذا يمكن أن يقال فى « سلطان العالم الأرضى » و « خليفة الله » ، فإن معناها عند ابن سينا لا يكاد يخرج عن معنى « الحكيم المتوغل فى التأله » عند السهروردى المقتول ، وهو الذى تكون له الخلافة عن الله ، أو الرئاسة ، وهى ليست عنده تغلبا وإنما هى أن يكون الإنسان إماما وقدوة لما يتصف به من السمكالات ، وقد يكون الإنسان الذى هو كذلك مستوليا ظاهرا ، وقد يكون خفيا ، وله الرئاسة وإن كان فى غاية الخمول (السهروردى المقتول : حكمة الإشراف ، طهران سنة ١٣١٦هـ = ١٨٩٨ م ، ص ٢٣ — ٢٥) . وكذلك « الخواص النبوية » التى تجعل من يفوز بها ربا إنسانيا عند ابن سينا ، فهى ليست شيئا آخر غير ما يعبر عنه السهروردى المقتول بقوله إن النفس إذا قويت بالفضائل الروحانية (الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة) ، وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحيانا إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس ، وتتلقى منه المعارف (السهروردى المقتول : هياكل النور ، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣٥ هـ ، ص ٤٣ — ٤٤) .

ولعل قائلًا يقول : إن فيما يصطنعه كل من ابن سينا والسهروردى من هذه الألفاظ ، وفيما تؤديه هذه الألفاظ من المعانى ، ما يشعر بالأثر الشيعى فى مذهب كل من الشيخ الرئيس وحكيم الإشراق ؛ وسواء أكان هذا صحيحًا أم لم يكن ، فإن الذى يعنينا هنا هو أن ثبت أنه ليس فى كلام أحدهما أو كليهما ، ما يدل صراحة أو ضمنا على أن المعنى عند ابن سينا بالرب الإنسانى أو بسلطان العالم الأرضى أو بخليفة الله فى أرضه الذى فاز بالخواص الذهوية ، وأن المعنى عند السهروردي بالحكيم المتوغل فى التأله الذى ينبغى أن تكون له الرئاسة ، هو على بن أبى طالب نصبا بأمر الله ، ونصا من جهة رسول الله على حد ما يعتقد الإمامية ، ويقرره ويكرره مع أئمتهم مؤلف (توفيق التطبيق) فى مواطن شتى من رسالته هذه ؛ وإنما هو كلام يصدق على على رضى الله عنه كما يصدق على غير على من أفراد الإنسان السكاملين الذين صفت قلوبهم ، وزكت نفوسهم ، وسمت عقولهم ، ثمرة للتخليّة عن الرذائل والتخليّة بالفضائل ، فكانوا للحكمتين النظرية والعملية محققين ، وبالخواص الإلهية والنبوية متحققين ؟

محمد مصطفى ماحى

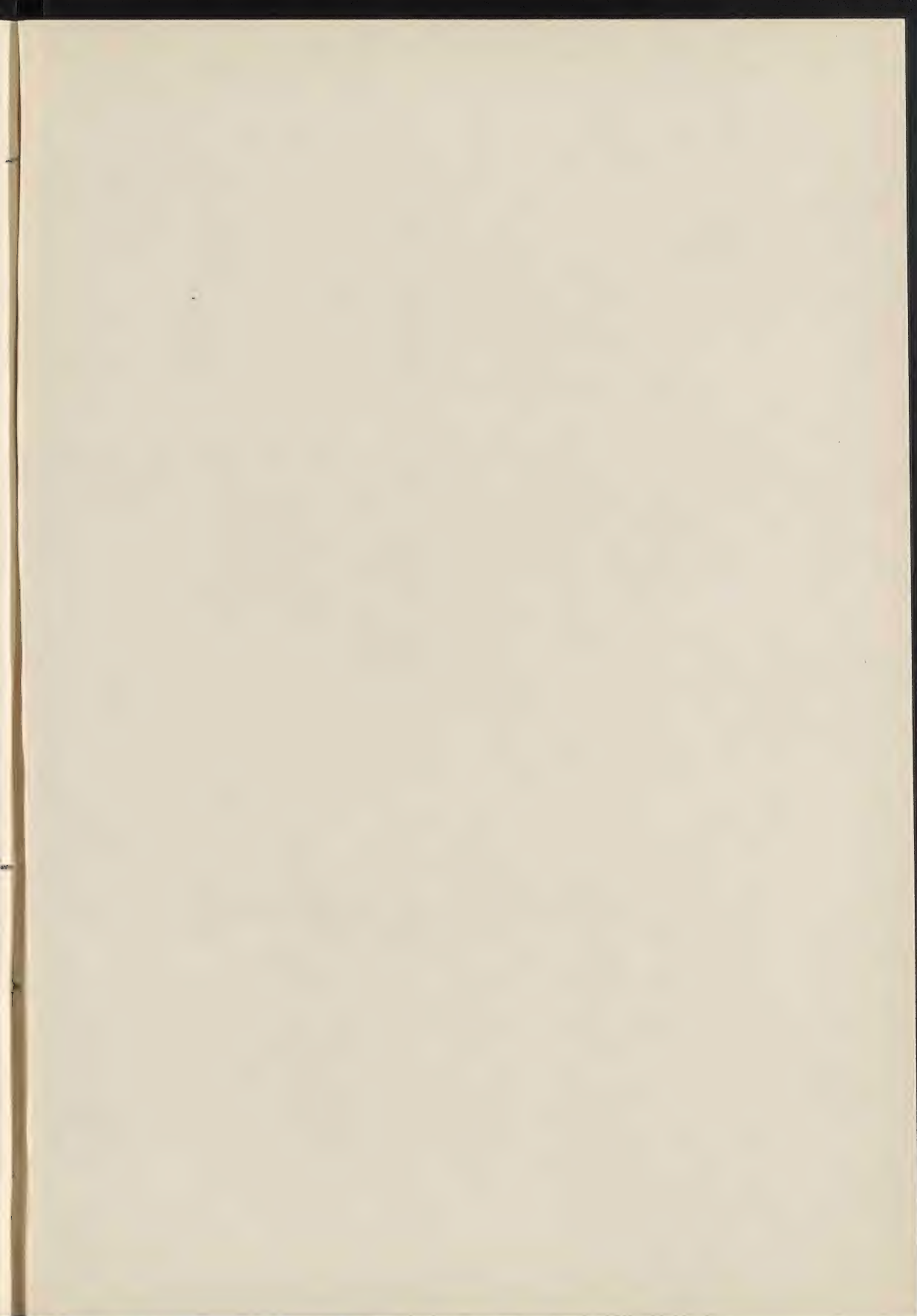
{ ٢٥ ربيع الثانى سنة ١٣٧٣ هـ
أول يناير سنة ١٩٥٤ م }

القاهرة :

استدراكات وتصويبات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	٢٠	فوافى	أفواف
١٤	١	عن	في
١٥	١٣	في رئاسة	هي رئاسة
١٩	٨	بحسنات	لمحسنات
٢٠	١٩	وغشيت	غشيت
٤٠	٩	بإجماع	بإجماع
٥٨	٨	وتبين	وتبين
٦٢	١٨	وحيث	حيث
٧١	٨	فإنه	وأنه
٧٤	٢١	حزقتهما	جرتئهما
٧٨	٥	عن	من
٧٨	٢٠	الإيصال	الانصال
٨١	١٧	يجب	يجب
١١٤	١١	يطاعوا	يطاعوا
١٤١	٦	هؤلاء	هؤلاء
١٦١	١٦	بن عربى	ابن عربى

الفهارس



الفهارس

(١)

فهرس الأعلام (*)

(١)

ابراهيم (عليه السلام) : ١٥ ، ٣٠ ،
٨٨ ، ٤٠

إبليس : ٥٧

ابن أبي أصيبعة : ٩ ، ١٠ ، ١١٧ ، ٢٠٥

ابن أبي الدنيا : ١٩١

ابن أبي جيد : ٢٢٢

ابن إسحق : ١٩٣

ابن الأثير : ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٩٢

ابن العربي (القاضي أبو بكر) : ١٦١ ،

١٨٨

ابن بابويه (أبو جعفر القمي الصدوق) :

٣١ ، ١٦٨ ، ١٦٩

ابن باجه (أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ) :

٢٢٨

ابن بكير : ٢٢٢

ابن بويه (ركن الدولة) : ١٦٨

ابن تيمية (نقي الدين أحمد) : ١٠ ، ١٩١

ابن حجر العسقلاني : ١٧٩ ، ١٨٠

ابن خلدون : ١٣٩ ، ١٤٠

ابن دينار (عبدالله) : ١٩٢

ابن رشد : ١١٥ ، ١١٦

ابن سعد : ١٩٢

ابن سينا (أبو علي الشيخ الرئيس) : ٤٤ -

٣١ ، ٣ ، ١١ ، ١٣ ، ٣٦ ، ٥١ ، ٥٣ ،

٥٦ - ٥٩ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٩ ،

٧٠ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٨ ،

٩١ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٣ -

١٠٥ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٣ ،

١١٥ ، ١١٦ - ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ،

١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٩ - ١٣١ ، ١٣٣ ،

١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٥٥ ،

١٥٦ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ،

١٧٥ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٢٠٠ - ٢٠٧ ،

٢٠٩ ، ٢١١ - ٢١٤ ، ٢١٦ -

٢٢١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ - ٢٢٩

ابن عباس : ٤٧ ، ٤٨ ، ١٨٢

ابن عبد البر (أبو عمر) : ١٨٩

ابن عربي (الشيخ الأكبر محي الدين) :

٢٩ ، ٣١ ، ١٦١ - ١٦٤

ابن عمر : ١٩٢

ابن ماجه : ١٨٧

ابن نجيب : ١٨٢

(*) حرف (ت) المذكور مع بعض الأرقام ، إنما وضع لتمييز صفحات القديم عن غيرها من صفحات

المتن والتعليقات .

أسامة بن زيد : ١٧٧ ، ٥٠ ، ١٩١ ،
١٩٣ ، ١٩٣ .

اسماعيل بن جعفر الصادق : ١٩٨ ، ١٩٩ ،
الأشعر : ٢٢١ .

الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل) :

١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١٤٦ ، ٢٢١ ،

آل عمران (سورة : ٤١) (هامش ١١) ،
٧٥ (هامش ١)

أم فروة (بنت القاسم بن أبي بكر
الصديق) : ٢٢٢

(ب)

الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) :

١١١ ، ١١٣ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٧٧ -

١٧٩ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢١

البجلي (عبدالله) : ١٩١ .

البخاري : ١٤٢ ، ١٨٧ ، ١٩٠ ، ٢١١ .

بخيت : ١٩٨ .

بركة (أم أيمن) : ١٩٢ .

بروكلان : ١٤ ، ١٦٢ .

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر) :

١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨ .

البغوي : ١٨٨ .

بويج (الأب) : ١١٢ .

بلا سيوس (ميغيل آسين) : ٢٢٨ .

البيضاوي (ناصر الدين أبو سعيد

عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي) :

١٣٩ ، ١٨٥ ، ١٨٦ .

البيهقي : ٩ ، ١٩١ ، ٢١١ .

(ت)

الترمذي : ١٨٧ .

ابن السديم : ٢٢٥

ابن هشام : ١٩٣ .

أبو البقاء : ١٠٣ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ،

١٤٤ ، ١٥٨ ، ١٧٤ ، ١٧٦ .

أبو بكر (الصديق) : ٣٧ - ٤١ ،

٤٣ - ٤٦ ، ٤٨ - ٥٠ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٨ ،

١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٤١ ،

١٦٧ ، ١٧٦ - ١٧٨ ، ١٨١ -

١٨٣ ، ١٨٩ - ١٩٣ ، ٢١٤ -

٢١٦ ، ٢٢٠ - ٢٢٢ .

أبو الجارود : ١٠٩ .

أبو الحسن الثالث الهادي : ٢٢٢ .

أبو الحسن العامري : ٥٥ ، ٢٠٤ .

أبو حنيفة : ١٧٤ .

أبوذر الغفاري : ٣٨ ، ٦٣ ، ١٧٨ ،

١٨٠ ، ٢١٤ ، ٢١٥ .

أبو زيد البلخي : ٢٠٤ .

أبو سعيد بن أبي الخير : ١٧٤ .

أبو الطفيل : ١٨٩ .

أبو العلا عفيفي (الدكتور) : ١٦٣ .

أبو الهذيل العلاف : ٢٢٤ .

أبو هريرة : ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢١١ .

أبو الوفاء الغيمي التفتازاني : ٣٠ ت .

أحمد أمين (الأستاذ) : ١٤٢ ، ٢٢٣ .

أحمد بن إدريس : ٧٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ .

أحمد بن حنبل : ٤٢ ، ١٨٨ .

أحمد بن فهد : ١٤٣ .

أحمد فؤاد الأهواني (الدكتور) : ٥ ت ،

٢٦ ت .

ارسطاطاليس : ٦٤ ، ٢٠٤ .

- الحلى (أحمد بن فهد) : ١٤٣ .
الحلى (نجم الدين جعفر بن محمد =
الحقق) : ١٤٣ .
الحلى (جمال الدين الحسن المطهر =
العلامة) : ١٥ ، ١٦ ، ٧٢ ، ١٤٣ ،
١٤٨ .
الحميرى : ٢٢٢ .

(خ)

- خليفة (حاجي) : ١١٧ ، ١١٨ ، ٢٠٥ .
الخليل (عليه السلام) : ٦١ .
(ر)
الرازي (نفر الدين أبو عبدالله محمد
ابن عمر بن الحسين) : ١٠٨ ،
١٤٠ ، ١٧٤ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ .
الراغب الأصفهاني : ١٣٨ .
ريو : ٢٠٥ .

(ز)

- الزبير بن العوام : ١٧٨ ، ٢١٥ ، ٢١٨ .
زيد بن الحارث : ٤٦ .
زيد بن حارثة : ١٧٧ .
زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي
طالب : ١٠٨ .

(س)

- مستر شقين : ٢٢٣ .
السروى (رشيد الدين) : ٢٢١ ، ٢٢٢ .
مسعد بن أبي وقاص : ١٨٧ .
مسعد بن عبدالله : ٢٢٢ .
مسعود بن المسيب : ١٨٨ .
السلفى (الحافظ) : ١٩٠ .

(ج)

- جب (الأستاذ ز. : ٦ ت ، ١٤ ت ، ١٥ ت .
الجبائي (أبو علي شيخ المعتزلة) : ١٤٦ .
جبريل (عليه السلام) : ٣٢ ، ٤٤ ، ٤٨ .
جبر بن مطعم : ١٩٠ .
الجرجاني : ١٦٠ ، ١٧٣ .
جعفر (أبو عبدالله الصادق) : ٤٧ ، ٧٧٠ ،
١٩٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ .
جذرب : ١٨٠ ، ١٩١ .
جورج شحاته قنواقي (الأب) : ١١٧ ،
١١٩ ، ٢٠٥ .
الجوز جاني : ٢٠٥ .
جولد تسهر : ١٩٩ .
الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي) :
١٠٦ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١٤٧ ،
١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧٨ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ .
الجيلاني (علي بن شيخ فضل الله القوني
الزاهدي) : ١٢ ت - ١٥ ت ،
١٩ ت - ٢١ ت ، ٢٣ ت ، ٢٧ ت ،
١٠٧ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٨ ، ١١٩ ،
١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٢ ، ١٧٣ .

(ح)

- الحاكم : ٢١٢ .
الحاكم العبيدي : ١٠ ت .
حسن (حاج) : ٢٧ ت .
الحسن (بن علي بن أبي طالب) : ٣٨ ،
٤٢ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ١٧٩ ، ١٨٤ -
١٨٦ ، ١٩١ .
الحسنان : ٦٣ ، ٢١٤ .
الحسين (علي بن أبي طالب) : ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٦ ،
٤٧ ، ٦٣ ، ١٧٩ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ٢٢٢ .

العامل (السيد محسن الأمين الحسيني) :

١٣ ت ٢٢٢ .

عباس (الشاه) : ١٣ ت .

العباس : ٣٧ ، ٦٣ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ٢١٤ ، ٢١٥ .

عباس إقبال : ٢٢٢ .

عبد السلام : ١٣٩ .

عبد العزيز عبدالحق (الأستاذ) : ١٩٩ .

عبدالله بن الحسين السويدي (السيد) : ١٨٨ .

عبدالله بن ميمون : ٤٧ .

عثمان : ٦٥ ، ٧٨ ، ١٠٦ ، ١٢٠ ، ١٤١ ، ١٤٠ .

١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٩ ، ١٩١ ، ٢٢١ .

العراقي (الحافظ) : ١٩١ .

عروة بن الزبير : ١٩٣ .

عطاء : ٤٨ .

عكرمة : ١٨٣ .

علاء الدولة : ٣٠٥ .

علي بن ابراهيم بن هاشم : ٤٧ .

علي بن أبي طالب (أمير المؤمنين =

إمام المتقين) : ١٢ ت ، ١٩ ت ،

٢١ ت - ٢٣ ت ، ١٣ ، ٣٧ -

٤٩ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٧١ ،

٧٣ - ٧٩ ، ٩٥ ، ١٠٦ ، ١١٠ ،

١٦٧ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،

١٨٤ - ١٩٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٣ ، ٢٠٦ ،

٢٠٧ ، ٢١٣ - ٢١٥ ، ٢١٧ ،

٢١٨ ، ٢٢٠ - ٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ .

علي أكبر (ملا باشي) : ١٨٨ .

علي بن الحسين (عليهما السلام) : ٧٤ .

علي حسن عبد القادر (الأستاذ) : ١٩٩ .

سلمان : ٣٨ ، ٦٣ ، ١٨٠ ، ٢١٤ .

سليمان بن جرير : ١٠٩ ، ١١٠ .

سنان بن أنس النخعي : ١٨٠ .

السهروردي (البغدادي) : ١٦٠ .

السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش

= المقتول) : ١٢٧ - ١٢٩ ، ١٣٠ ،

١٣٣ ، ١٤٨ ، ١٥١ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

السيوطي (جلال الدين) : ٢١١ ، ٢١٢ .

(ش)

شمعون (الخيرى اليهودى) : ٤٧ .

الشهرزورى : ٩ ت ، ٣٠٤ .

(ط)

الطبري (ابن جرير) : ١٨٢ ، ١٨٣ .

الطبري (أبو جعفر أحمد الحب) :

١٨٩ ، ١٩١ ، ٢١٥ ، ٢٢٠ .

طلحة : ٢١٨ .

طه (سورة) : ٤٨ (هاشم) .

طه حسين (الدكتور) : ٢٢٠ .

الطوسي (أبو جعفر محمد بن الحسن

ابن علي = المحقق) : ١٤ ، ١٦ ،

٧٢ ، ١٤٠ - ١٤٢ ، ١٦٩ ، ٢٢٢ .

الطوسي (أبو نصر عبدالله بن علي =

السراج) : ١٤٠ .

الطوسي (نصير الدين عبد الرحيم بن

أبي منصور) : ١٤٠ .

(ع)

عائشة : ١٩٠ .

العامل : ١٤ ت .

الكرمانى (أحمد حميد الدين = الداعى

الاسماعيلى) : ١٥٢ - ١٥٥ .

الكلىنى (أبو جعفر محمد بن يعقوب) :

١٤٢ ، ١٦٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

كوربان (الاستاذ هـ .) : ١٢٨ .

(ل)

لقمان (سورة) : ٤٨ (هامش ٦) .

(م)

الماتريدى (الإمام أبو منصور) : ١٤٤

ما سينيون (الاستاذ ل .) : ١٤٣ .

المأمون : ٢٢٥ .

مجاهد : ٤٨ ، ١٨٢ ، ١٨٣ .

محب الدين الخطيب (الاستاذ) : ١٨٨ .

محمد (مفيد الأنام = سيد المرسلين =

الرسول = رسول الله = النبي =

نبينا صلى الله عليه وسلم) : ١٢ ت ،

٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ،

٤٢ ، ٤٤ - ٥٠ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ٦١ -

٦٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧١ ،

٧٢ ، ٧٦ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٩٥ ، ٩٧ ،

١٠٤ - ١٠٦ ، ١٠٨ - ١١٠ ، ١٣٧ ،

١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٦ ، ١٦٧ ، ١٧٤ ،

١٧٦ ، ١٧٨ - ١٨٠ ، ١٨٢ - ١٩٣ ،

٢٠٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢١١ - ٢١٨ ،

٢٢١ ، ٢٢٤ .

محمد بن جعفر بن الزبير : ١٩٣ .

محمد بن الحسن : ٢٢٢ .

محمد بن عبد الجبار : ٧٧ ، ٢٢٢ .

محمد بن محمد بن النعمان البغدادي

على الرضا : ١٦٨ .

على زين العابدين : ٢٢٢ .

على عبدالرازق (الاستاذ) : ١٣٩ .

عمار : ٦٣ ، ١٧٨ ، ٢١٤ ، ٢١٥ .

عمر : ٥٠ ، ٧٥ ، ٧٧ - ٧٩ ، ١٠٦ ،

١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٤١ ، ١٦٧ ،

١٧٨ ، ١٨٣ ، ١٨٩ - ١٩٣ ،

٢١٥ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ ،

عمر بن سعد بن أبي وقاص : ١٨٠ .

عيسى (عليه السلام) : ٣٠ ، ٨٨ ،

١٨٥ - ١٨٧ .

(غ)

الغزالي (أبو حامد) : ٧٢ ، ١٠٤ ،

١١٢ - ١١٥ ، ٢٠٧ .

(ف)

فاطمة (البتول) : ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٧ ،

٤٨ ، ٧٥ ، ١٧٩ ، ١٨٤ - ١٨٦ .

فضة : ٤٧ .

فؤاد سيد (الاستاذ) : ١١٨ .

(ق)

القائم بأمر الله : ١٤١ .

القادر : ١٤١ .

القاسم (بن أبي بكر الصديق) : ٢٢٢ .

القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد

الأنصاري) : ١٨٣ ، ١٨٥ .

القشيري (أبو القاسم) : ١٧٤ .

(ك)

كامل أحمد محمد : ٣٠ ت .

كرم على الخراساني : ٢٧ ت .

- النصور (أبو جعفر) : ٢٢٢ .
 موسى (عليه السلام) : ٣٠ ، ٤٢ ، ٣١ ، ٤٢ .
 ٦٥ ، ٨٨ ، ١٨٧ ، ١٨٨ .
 موسى (ابن جعفر الصادق) : ١٩٩ .
 ميمون بن مهران : ١٨٢ .

(ن)

- نادر شاه : ١٨٨ .
 ناصر الحق : ٣ ت .
 النجاشي : ١٦٨ .
 النسفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد
 ابن محمود) : ١٨٥ .
 نوح (عليه السلام) : ٣٠ .
 نوح بن منصور الساماني : ٨ ت .
 النووي : ١٩٣ .

(هـ)

- هارون (عليه السلام) : ٤٢ ، ٦٥ ،
 ١٨٧ ، ١٨٨ .
 الهشام (أبو محمد هشام بن الحكم) :
 ٨٧ ، ٢٢٤ .

(ي)

- يزيد بن معاوية : ٧٤ ، ١٨٠ .
 يس (سورة) : ٢٠ (هامش ١) ،
 ٧٧ (هامش ٤) .
 يونس (سورة) : ٤٩ (هامش ١١) ،
 ٩٣ (هامش ٣) .

- (الشيخ المفيد) : ١٤٠ ، ١٤١ .
 محمد بن يحيى : ٢٢٢ .
 محمد الاسترأبادي (أغايرزا) : ٢٢٢ .
 محمد الباقر : ٢٢٢ .
 محمد حسين هيكيل (الكتور) : ١٩٩ .
 محمد رشاد رفيق : ٣٠ ت .
 محمد صادق آل بحر العلوم : ١٤٢ .
 محمد عبده (الأستاذ الإمام) : ١٨٦ ،
 ١٨٧ .
 محمد فاروق الأنصاري (قاضي) : ٢٧ ت .
 محمد فؤاد عبد الباقي (الأستاذ) : ١٩٠ .
 محمد مصطفى حلمي (الكتور) : ٣ ت ،
 ٥ ت ، ٣١ ت ، ٢٢٩ .

- م . هدايت حسين : ١٤٢ ، ١٦٩ .
 محمد يوسف موسى (الكتور) : ١٩٩ .
 المرتضى (السيد أبو القاسم علي بن الحسين) :
 ٧٢ ، ١٤١ ، ٢١٨ .
 مسلم : ٤٢ ، ١٨٧ ، ١٩٠ ، ١٩٣ .
 مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر
 الشيخ) : ٣ ت .

- مصعب بن سعد بن أبي وقاص : ١٨٧ .
 معاوية : ٧١ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ١٧٩ ،
 ٢١٤ ، ٢١٨ .
 المقداد : ٣٨ ، ٦٣ ، ١٧٨ ، ١٨١ ،
 ٢١٤ ، ٢١٥ .

(٢)

فهرس الفرق والطوائف والمذاهب

- أهل الإسلام : ٣٧ ، ٧٢ ، ١٧٧ .
 أهل الإنجيل : ٤٣ .
 أهل البيت = أهل بيت محمد : ٤٤ ،
 ٤٧ ، ٤٨ ، ١٠٨ .
 أهل التأويل : ١٨٢ .
 أهل التوراة : ٤٣ .
 أهل الحديث : ١٠٥ .
 أهل الحق واليقين : ٥٩ ، ٦١ ، ٦٧ .
 ١٤٧ ، ٢١١ .
 أهل الحل والعقد : ٦٩ ، ١٧٧ ، ٢١٥ .
 ٢١٧ .
 أهل الزبور : ٤٣ .
 أهل السنة : ٦ ، ٧ ، ١٥ ، ١٦ ،
 ٣ ، ١٠٣ ، ١٠٥ - ١٠٧ ، ١١٠ ،
 ١١١ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٤٥ ، ١٥٨ .
 ١٦٦ ، ١٨٦ ، ١٨٨ .
 أهل الفرقان : ٤٣ .
 أهل الكتاب : ٨٦ ، ١٨٦ .
 أهل الكشف والتحقيق : ٩٧ ، ١٦٠ .
 الأولياء : ٩٣ ، ١٦٠ ، ٢٠٣ .

(ب)

- براهمة الهند : ٧٢ .
 البكرية : ١٧٨ .
 بنو إسرائيل : ١٨٨ .
 بنو هاشم : ١٦٧ .

(١)

- إخوان الصفاء : ٨ ، ٩ ، ت .
 الاسماعيلية : ٧ ت - ١١ ت - ٥٣ ،
 ١٩٨ ، ١٩٩ .
 الأشاعرة : ٤ ، ١٦ ، ١١٠ - ١١٤ ،
 ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٧٦ ،
 ١٧٨ ، ١٩١ ، ٢٢١ .
 الإمامية : ١١ ت ، ١٣ ت ، ١٥ ت ،
 ١٧ ت - ٢٤ ت ، ٢٨ ت ، ٣ ،
 ١١ ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٣ ، ٣٣ ، ٣٦ ،
 ٥٣ - ٥٧ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٠ ، ٧١ ،
 ٧٣ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٩٥ - ٩٧ ،
 ١٠٣ ، ١٠٦ - ١٠٩ ، ١١٨ ،
 ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ،
 - ١٤٤ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٦٦ ،
 ١٦٨ ، ١٨٢ ، ١٨٨ ، ١٩٨ -
 ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢١١ ، ٢١٣ ،
 ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦ ،
 ٢٢٧ ، ٢٢٩ .
 الإمامية الاثني عشرية : ٦ ت ، ٧ ت ،
 ١١ ت ، ١٤ ت - ١٧ ت ، ١٩ ت ،
 ٢٢ ت ، ٢٥ ت ، ٢٧ ت ، ١٠٣ ،
 ١١٠ ، ١٢٣ ، ١٥٦ ، ١٩٩ ،
 ٢٠٠ ، ٢١٩ .
 الأنصار : ٦٨ ، ١٩٣ ، ٢٢٤ .
 أهل الأذواق : ١٨ ت ، ٢٨ .

(ص)

الصحابة : ٣٨ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٦ ،
٥٠ ، ٦٣ - ٦٦ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ١٠٦ ،
١٠٨ ، ١٦٧ ، ١٧٨ ، ١٨٧ ، ٢٠٦ ،
٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ .
الصوفية : ١١٩ ، ١٦٠ .

(ط)

الطبيعيون : ٢٩ .

(ع)

العارفون : ١٦ ت ، ٢٣ ت ، ٥٥ ، ٥٠ ،
٢٠٢ ، ٢٠٣ .
عبدة الأوثان والأصنام : ٤٠ .
العرفاء : ٢٩ ، ٤٥ ، ١٦١ ، ١٦٢ .
العلماء : ١١ ت - ١٣ ت ، ١٥ ت ،
١٦ ت ، ٢٣ ت ، ٢٧ ت ، ٣٨ ، ٣ ،
٣٩ ، ٤١ ، ٤٩ ، ٦٨ ، ١٤١ ،
١٥٩ ، ١٦٨ ، ١٨٥ ، ١٩٣ ،
٢٢٢ .

علماء الآخرة : ١٦٠ .

علماء الإسلام : ٣٨ .

علماء أمة محمد (صلى الله عليه وسلم) :

٦٣ ، ٢١٤ .

علماء الدنيا : ١٦٠ .

علماء الصحابة : ٦٣ ، ٢١٤ .

علماء الكلام : ٧ ت ، ١٤٣ ، ١٨٩ .

العلويون : ٨ ت .

(غ)

الغلاة : ٧١ ، ١٠٧ .

(ج)

الجارودية : ١٣ ت ، ١٠٩ .
الجريرية : ١٠٩ .

(ح)

الحكماء : ٣ ، ٤ ، ١٥ ، ٢٩ ، ٥٣ ،
٦٤ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ١١٤ -
١١٦ ، ١١٩ ، ١٤٥ ، ١٦٠ .

(خ)

الخوارج : ٧١ .

(ر)

الرافضة : ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٢٢٤ .
الراوندية : ١٧٨ .
الروافض : ١٥٨ ، ٢١٧ .

(ز)

الزنادقة : ١٦ ت .
الزيدية : ١٣ ت ، ١٥ ت ، ١٦ ت ،
٣ ، ١٠٣ ، ١٠٧ - ١١٠ ، ١٧٨ .

(س)

السلف : ٤١ ، ١٠٦ .
السليمانية : ١٠٩ ، ١١٠ .

(ش)

الشيعة : ٤ ت - ٨ ت ، ١٣ ت ، ٢٦ ت ،
١٤٠ - ١٤٣ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧٧ ،
١٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ،
١٩٨ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٢٢ ،
٢٢٣ .

الشيعة الإمامية : ٧٣ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ،

١٤٢ ، ٢٢٣ .

المسلمون : ١٠ ت ، ٢٧ ت ، ٣ ، ٤ ،

٣٨ ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٧٠ ،

٧١ ، ٧٤ ، ٩٥ ، ١٠٨ ، ١١٠ ،

١١٣ ، ١١٥ ، ١٣٩ ، ١٧٧-١٧٩ ،

١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٩ ،

٢٢٧ .

المشاءون : ١١٥ ، ١٢٩ .

المعتزلة : ١٠ ت ، ١٥ ، ١٠٤ ، ١٤٥ -

١٤٨ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ٢٢٤ .

المكشوفون : ٢٨ .

الملاحدة : ١٠ ت ، ٨٦ ، ٨٧ .

المهاجرون : ٦٨ ، ١٩٣ ، ٢٢٤ .

(ن)

الناظرون : ١٨ ت ، ٢٦-٢٩ ، ٧٨ ، ٧٩ ،

٩٧ ، ١٥٩ .

النصارى : ١٨٥ .

(ي)

اليهود : ١٨٨ .

(ف)

الفقهاء : ٢٩ ، ٨٦-٨٨ ، ١٠٥ ،

١٤١ .

الفلاسفة : ٧ ت ، ١٧ (هامش ٣) ،

١٠٤ ، ١١٢-١١٥ ، ١٢٦ ، ١٢٩ ،

١٦٠ ، ٢٠٧ ، ٢٢٥ .

فلاسفة العرب : ٦ ت .

فلاسفة المسلمين : ٦ ت .

(ك)

الكيسانية : ١٠٧ .

(م)

المتصوفة : ٧٦ ، ١٥٩ .

المتكلمون : ١٥ ، ٤٣ ، ٥٥ ، ٦٤ ،

٧٣ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٨٦-٨٨ ، ١٠٥ ،

١٣٧ ، ١٥٩ ، ١٦٦-١٨٨ ، ١٩١ ،

٢١٣ ، ٢١٩ ، ٢٢١ .

المرتاضون : ١٨ ت ، ٢٦ ، ٢٨ ،

٢٩ ، ١٥٩ .

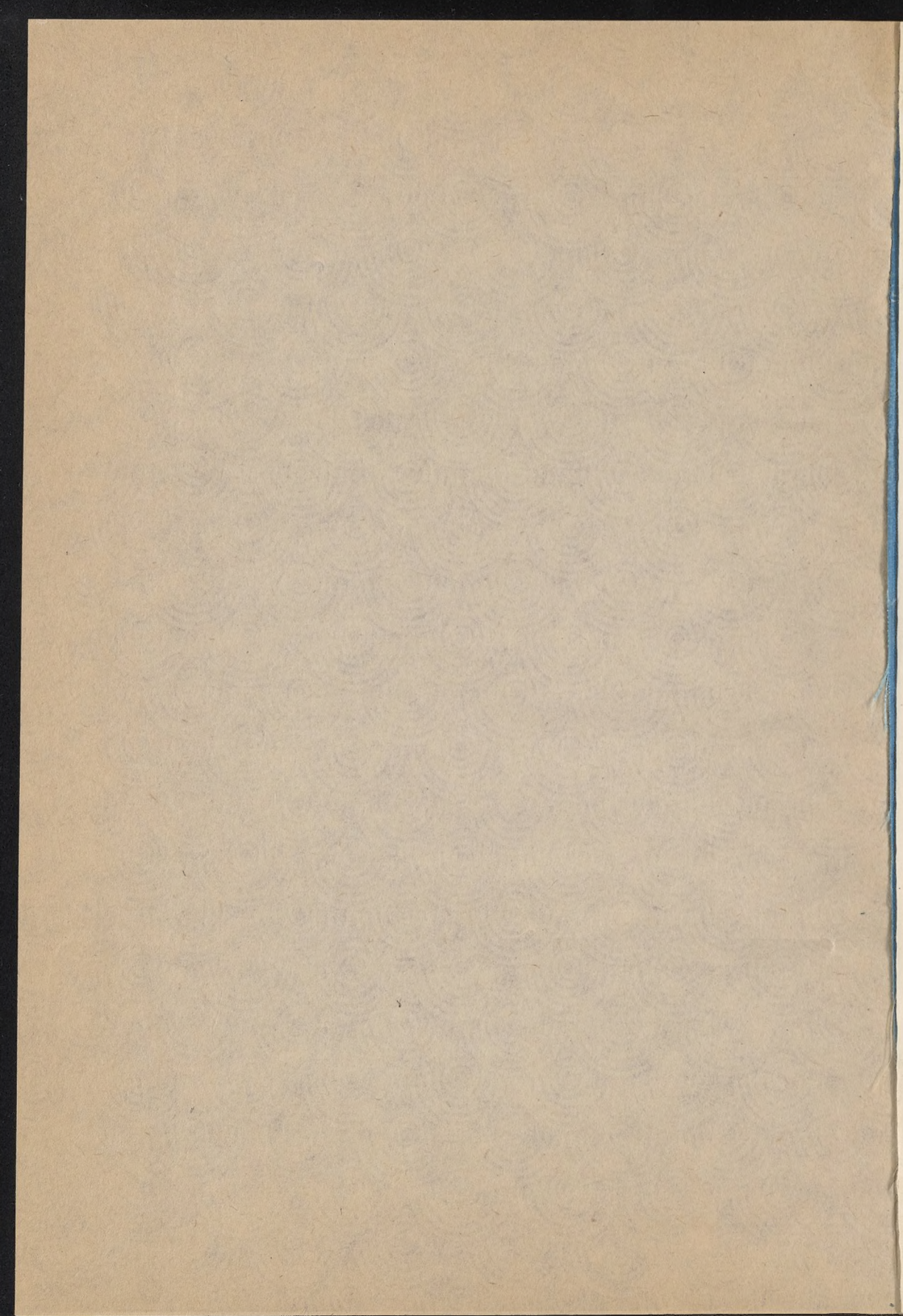
(٣)

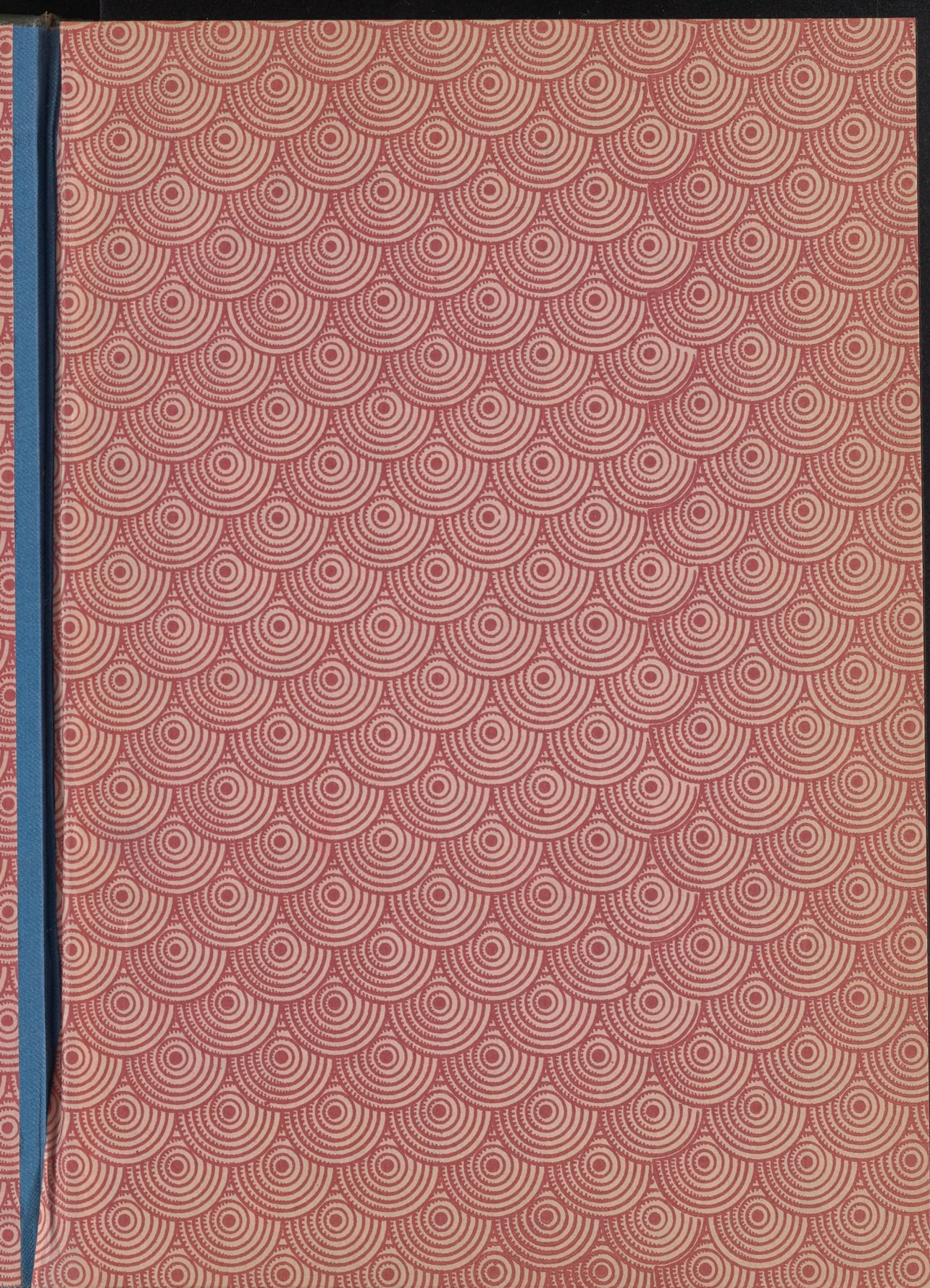
فهرس الموضوعات والتعليقات

الصفحة	الموضوع
٣	الإهداء .
٤	تقديم المحقق :
٤	(١) ابن سينا والشيعة في ذكره الألفية .
١٢	(٢) مؤلف توفيق التطبيق .
١٥	(٣) تحليل توفيق التطبيق .
٢٣	(٤) منهج توفيق التطبيق وأسلوبه .
٢٦	(٥) توفيق التطبيق بين التحقيق والتعليق .
٣	مقدمة المؤلف :
٧	المقالة الأولى : في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية .
٩	الفصل الأول : في وجود الواجب .
١٠	الفصل الثاني : في برهان التوحيد وعينية الصفات .
١١	المقالة الثانية : في أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية .
١٣	(١) تحقيق الكلام في الإمامة .
١٤	(٢) تعريف الإمامة .
١٥	(٣) الصفات التي لا بد أن يتصف بها الإمام .
١٥	(٤) العصمة .
١٦	(٥) النفس الناطقة وجوهرتها وتجردها وذكر مراتب الموجودات .
٢١	(٦) الإنسان بين العصمة والعصيان .
٢٦	(٧) درجات اليقين بين طريقي الناظرين والمرتابين .
٢٩	(٨) علوم الأنبياء والأوصياء .

الصفحة	الموضوع
٣٠	(٩) عصمة الأنبياء والأوصياء .
٣٣	(١٠) العصمة وثبوت النبوة والإمامة .
٣٦	(١١) تطبيق كلام الشيخ الرئيس على كلام الإمامية .
٣٧	(١٢) إثبات إمامة علي وأفضليته .
٥١	(١٣) في ذكر الاستشهادات والناسبات من كلام الشيخ الرئيس .
٥٩	(١٤) في ذكر تفسير كلام الشيخ وتطبيقه موافقا لمذهب أهل الحق واليقين ، على وجه التوضيح والتبيين .
٩٩	التعليقات على توفيق التطبيق :
١٠١	التعليقات على مقدمة المؤلف :
١٠٣	مقدمة المؤلف ص ٣ - ٦ .
١٢١	التعليقات على المقالة الأولى :
١٢٣	المقالة الأولى في وجود الواجب وتوحيده وعينية صفاته الحقيقية ص ٩ - ١٠
١٢٦	الفصل الأول في وجود الواجب ص ٩ .
١٢٩	الفصل الثاني في برهان التوحيد وعينية الصفات ص ١٠ .
١٤٥	التعليقات على المقالة الثانية :
١٣٧	المقالة الثانية في أن كلام الشيخ موافق لمذهب الإمامية ص ١٣ - ٥٠
١٣٧	(١) تحقيق الكلام في الإمامة ص ١٣ - ١٤ .
١٣٨	(٢) تعريف الإمامة ص ١٤ - ١٥ .
١٤٤	(٤) العصمة ص ١٥ - ١٦ .
١٤٨	(٥) النفس الناطقة وجوهريتها وتجردها وذكر مراتب الموجودات ص ١٦ - ٢١
١٥٥	(٦) الإنسان بين العصمة والعصيان ص ٢١ - ٢٦ .
١٥٩	(٧) درجات اليقين بين طريقي الناظرين والمرئيين ص ٢٦ - ٢٩ .
١٦١	(٨) علوم الأنبياء والأوصياء ص ٢٩ - ٣٠ .
١٦٤	(٩) عصمة الأنبياء والأوصياء ص ٣٠ - ٣٣ .
١٧٠	(١٠) العصمة وثبوت النبوة والإمامة ص ٣٣ - ٣٦ .

الصفحة	الموضوع
١٧٥	(١١) تطبيق كلام الشيخ على كلام الإمامية ص ٣٦ - ٣٧ .
١٧٦	(١٢) إثبات إمامة علي وأفضليته ص ٣٧ - ٥٠ .
١٩٥	التعليقات على الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس :
١٩٧	(١٣) في ذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس ص ٥٣ - ٥٨
٢٠٩	التعليقات على تفسير كلام الشيخ :
	(١٤) في تفسير كلام الشيخ وتطبيقه موافقا لمذهب أهل الحق واليقين،
٢١١	على وجه التوضيح والتبيين ص ٦١ - ٩٧ .
٢٣٥	استدركات وتصويبات
٢٣١	الفهارس :
٢٣٣	(١) فهرس الاعلام
٢٣٩	(٢) فهرس الفرق والطوائف والمذاهب
٢٤٢	(٣) فهرس الموضوعات والتعليقات





893.7Ib562
DJ

MAR 23 1962

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU58870253

893.71b562 DJ

Tawfiq al-tatbiq fi